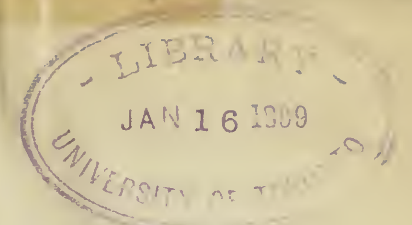


Willareth, Otto
Die Lehre vom Uebel
bei Leibniz





Die Lehre vom Uebel

bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant.

INAUGURAL-DISSERTATION

verfasst und der

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

der

Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt am 2. Dezember 1897

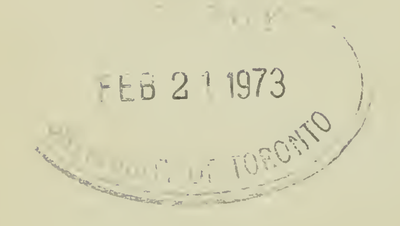
von

Otto Willareth

aus Ihringen Amt Breisach (Baden)

Evg. Pfarrer in Unter-Eubigheim (Baden)

STRASSBURG i. E.
Buchdruckerei C. & J. Gœller, Magdalenengasse 20.
1898.


FEB 21 1973

Herrn Professor Dr. Oswald Külpe in Würzburg

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Register.



Die Lehre vom Uebel

bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant.

Einst hat Hiob den Tag verflucht, da seinem Vater gesagt worden war, ihm sei ein Sohn geboren. Hiob ist nicht gestorben, sondern er lebt fort in jedem Menschenherzen. Das hat auch Gœthe gesungen in seinem Prometheus. Kein Sterblicher wandelt über die Erde, ohne ein tiefes Gefühl der Dissonanz, die durch sein Leben geht. Der Grieche suchte in der Kunst eine schöne Verhüllung des Abgrundes, der Jude sang ergreifende Lieder von Erdennot und Erdenjammer, bis Christus erschien mit der Botschaft, dass selbstvergessene Gottes- und Menschenliebe aus allen Stürmen befreit und die Pforten der Ewigkeit öffnet. Diese drei Richtungen beherrschen noch unsere Gegenwart.

Es ist nicht wunderbar, dass die denkenden Grössen der Menschheit je und je sich an der Lösung eines Problems versuchten, das in so aufdringlicher Weise in jedem Leben sich geltend macht. Schon in rein formeller Hinsicht hat unser Gegenstand Anspruch auf ein hohes Interesse, können wir doch hier in einem kleinen Ausschnitt die denkende Menschheit über der Arbeit an einem Problem belauschen, mit dem sie sich schon seit Jahrtausenden befasst in immer neuen Versuchen. Selten wird es an einem Problem so klar zu Tag treten wie hier, dass die Menschheit auch als Totalität geistig arbeitet. Begegnen wir doch hier Gedanken, die, vor Jahrtausenden gedacht und scheinbar wieder vergessen, in dem vielumfassenden Geist unseres Leibniz wieder aufleben und zu neuem Lösungsversuch verwandt werden. Von ihm zehren dann seine Nachfolger, bis der „alles zermalmende Kant“ kommt, der aller dogmatischen Metaphysik den Garaus zu machen und ein neues Gedankengebäude an ihre Stelle zu setzen bestimmt ist.

Und noch höher als das formelle Interesse unseres Gegenstandes ist das materielle, weil die Misère des Lebens Herzklopfen und Kopfzerbrechen machen wird, so lange Menschenherzen schlagen und Menschenköpfe denken. Hier sinnen mehrere der erleuchtetsten Geister dem vielleicht schwierigsten Rätsel nach. In ihrer Gedankenarbeit findet sich vielleicht das lösende Wort. Sollte es aber sein, dass wir es auch hier nicht finden, dann müssen wir eben weiter wandern und forschen. Jedenfalls hat dann das Nachdenken der Gedanken unserer grössten Geistesheroen unseren Blick geschärft, so dass wir nicht in trügerischen Sand unser Fundament legen.

Das Gebiet, in welches unser Gegenstand uns führt, ist noch unangebaut. Jedoch wurde die umfassende einschlägige Literatur beigezogen und benützt. Die Literaturnachweise geben wir wohl am besten bei den zugehörigen Abschnitten der Abhandlung, und zwar die allgemeinere Literatur am Anfange jedes Abschnittes und die eigentlichen speziellen Quellen in Anmerkungen unter den zugehörigen Seiten. Betreffs der Literatur hat Verfasser noch hinzuzufügen, dass es nicht überall möglich war, alle angeführten Schriften im Original zu bekommen, obwohl Verfasser bei mehreren Universitätsbibliotheken sich darum bemühte. Viele der einschlägigen Werke sind so selten geworden, dass es schwer halten dürfte, sie beizuschaffen. Eine ähnliche Erfahrung hat Walther Arnsperger gemacht, (cf. Chr. Wolff's Verhältnis zu Leibniz, pag. 1 unten). Aus diesem Umstand erklärt es sich, dass Verfasser nicht überall so tief graben konnte, wie er selbst im Interesse der Gründlichkeit gewünscht hätte.

Wir geben hier zunächst eine Uebersicht über den Verlauf unserer Arbeit. Das erste wird sein ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Lehre vom Uebel vor Leibniz. Dann werden wir uns mit Leibniz selbst und seinen Nachfolgern zu beschäftigen haben. Zu den Nachfolgern von Leibniz zählen wir besonders: Wolff, Thümmig, Bilfinger, Baumgarten, Reimarus, Mendelssohn, Lessing und Herder. Die beiden letzteren nehmen eine mehr gesonderte Stellung ein, indem sie keine Leibniz-Wolffianer strikter Observanz sind, denn sie sind auch bei Anderen in die Schule gegangen, besonders bei Spinoza. Aber bei unserem Gegenstand sind wir dennoch berechtigt, sie der Leibniz'schen Schule beizuzählen, weil sie hier von Leibniz'schen Gedanken wenn auch nicht abhängen, so doch ausgehen. Passend scheint es uns daher, die Leibniz'sche Schule in 2 Gruppen zu trennen: 1. Genuine Leib-

nizianer; 2. Lessing und Herder. Zwischen diese beiden Gruppen treten dann als Einschub die Gegner des Wolffianismus. Dadurch gewinnen wir für unsere Darstellung einen ziemlich genauen Anschluss an den historischen Verlauf der Entwicklung. Dies alles bildet den I. Hauptteil der Abhandlung. Nur behalten wir uns vor, in die oben gegebene Liste der Leibnizianer im Vorübergehen einzelne weniger bedeutende, deren Namen schon hier in der Uebersicht zu nennen nicht verlohnt, im Interesse der Vollständigkeit einzuschieben.

Daran schliesst sich als II. Hauptteil naturgemäss die Lehre Kant's vom Uebel.

I. Hauptteil: Leibniz und seine Schule.

A. Kurzer Blick auf die Entwicklung der Lehre vom Uebel vor Leibniz.

Literatur: 1. Trepte: Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Uebel bei Augustin und Leibniz. Inaugural-Dissertation, Halle 1889.

2. Koppehl: Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thomas von Aquino in der Lehre vom Bösen. J.-D. Jena 1892.

3. von Nostitz-Rieneck: (S. J.) Leibniz und die Scholastik (Phil. Jahrbuch 1894, pag. 54 ff.).

4. Harnack: Dogmengeschichte, Band I. u. II, 3. Aufl., Bd. III. 1. u. 2. Aufl., (Freiburg i. B., 1890—1894).

5. Baumeister: Historiam doctrinæ recentius controversæ de mundo optimo exponit 1741.

§ 1. **Altertum.** Bei Plato und Aristoteles finden sich in der Philosophie die ersten Spuren einer eingehenderen Beschäftigung mit unserem Problem, obwohl auch schon frühere Ansätze nachweisbar sind, z. B. bei Heraklit. Was sie zu bieten wissen, sind nur Palliativmittel, und das Bedürfnis nach Lösung wird immer dringender und steigert sich zuletzt zum Erlösungsbedürfnis. Plato leitet das Böse aus der ὕλη ab. Wirkliches Sein kommt nur den Ideen und der obersten davon, Gott, zu, und das endliche Sein hat nur soviel Realität, als es an den Ideen teilnimmt. Die Welt ist Nachbild des jenseitigen Urbildes, und darin allein besteht ihre Vollkommenheit. Gott ist nicht neidisch, und Ziel des Menschen ist nicht irdische Lust, sondern Gott ähnlich zu werden. — Eine ähnliche Ansicht findet sich bei Aristoteles, dessen ganzes System von der Teleologie beherrscht ist. Gott ist die ewige Form, das erste Bewegende, die reine Thätigkeit, die absolute Vernunft, die sich selbst denkt. Alle Bewegung, die von ihm ausgeht, ist auf einen Zweck hingerichtet. Je nach der Annäherung an Gott stuft sich die Vollkommenheit ab. Durch vernünftiges und tugendhaftes Verhalten erlangt der Mensch die Glückseligkeit. — Beide, Plato und Aristoteles, enden im Dualismus von Geist und Materie, von Form und Stoff, indem beide die Form, den Geist, für das Höhere erklären. Im Bösen sehen sie eine blosse Unvollkommenheit ohne Wirklichkeit.

Aber damit gibt sich der grübelnde Verstand nicht zufrieden, dass man das Uebel einfach wegleugnet. Deshalb versuchte die Stoa ein vollständiges System der Theodizee zu geben, freilich im Sinne eines materialistischen Pantheismus [1]). Ueber dem vollkommen kausal gefassten Weltgeschehen waltet die göttliche Vernunft, die alles zweckmässig und vollkommen ordnet. Alles geschieht dem Fatum gemäss, welches selbst über Gott waltet. Zur Glückseligkeit verhilft dem Menschen ein Leben, dass dieser höchsten Vernunft entsprechend geführt wird. Der Vernünftige ist im Zustande der ἀπάθεια, und diese Tugend ist für den Stoiker das einzige Gut. Für den Tugendhaften gibt es kein Uebel mehr, denn er hat vollkommene Glückseligkeit. Deshalb gibt es auch nur ein Uebel, das Laster, denn der Tugendhafte ist jedem Uebel enthoben. Von hier aus geben sie ihre Theodizee. Die physischen Uebel sind Strafen oder Förderungsmittel der Tugend. Die moralischen Uebel leiten sie ab aus der Unvollkommenheit, welche dem Menschen, der als

[1]) cf. Zeller: Phil. d. Griech., 3. Aufl., Teil III, Abt. I, pag. 134 ff.

partielle Vernunft das Ideal niemals vollkommen erreichen kann, notwendig anhaftet.

Auch die Neuplatoniker stehen auf Seiten des Optimismus, obwohl sie sonst total der Stoa entgegengesetzt sind. Sie halten die Weltentwicklung für eine Emanation aus Gott [1]). Gott ist unpersönlich gedacht und vollkommen transscendent, ohne Denken, Willen, Thätigkeit, überhaupt ohne alle Bestimmung. Alles Sein ist von ihm ausgestrahlt. Die Sinnenwelt ist ohne Wirklichkeit, ein μὴ ὄν. Lebensaufgabe ist Umkehr zum Licht. Trotz dieses scheinbaren Pessimismus lehren sie, dass die Welt schön und vollkommen sei. Das Böse gehöre notwendig zum Wesen oder zur Möglichkeit des irdischen Menschen, denn er ist wirklich geworden nur durch einen Abfall von Gott. Durch Rückkehr zu Gott wird das Böse aufgehoben.

§ 2. **Kirchenväter und Scholastik.**

Die Christenheit in ihren Anfängen besteht aus Mühseligen und Beladenen, denen des Lebens Stürme und die Verfolgungen einer feindlichen Welt nicht Zeit lassen zu forschendem Sinnen. Aber bald erkennt die Christenheit in der Philosophie eine wertvolle Waffe zur Verteidigung, und in Origines und Augustin vollzieht sich die Vermählung von Christentum und Philosophie. Origenes kämpft nach zwei Fronten, gegen die pantheistische Stoa und gegen den neuplatonischen Dualismus. [2]) Er erklärt Gott als Urquell des Seins und des Guten und als absolute Kausalität alles Geschehens. Aber seine Allmacht ist nicht unbeschränkt, sondern sie hat folgende Grenzen: Er kann nur, was er will, und Wollen kann er nichts, was einen inneren Widerspruch in sich schliesst, also nichts Widernatürliches. Alles, was er schafft, muss begrenzt sein und wird deshalb befleckt vom Uebel: nur Gott allein ist unbegrenzt und vollkommen. In περὶ ἀρχῶν lib. III und contra Cels. VI, 53—59 beschäftigt sich Origenes speziell mit unserem Problem, und Harnack erklärt ausdrücklich, dass die von Origenes περὶ ἀρχῶν III, 17—22 gegebene Theodizee der Leibniz'schen ähnlich ist. Die Welt ist nach Origines nicht von einer feindlichen, widergöttlichen Macht geschaffen. Gut in striktem Sinne sind nur die Werke der Tugend, böse ist streng genommen nur der böse Wille [3]). Viele Uebel sind für Gott Straf- und Erziehungsmittel, aber es gibt auch Uebel, welche im Gefolge der Ausführung der besten göttlichen Absichten eintreten können, sich notwendig

---

[1]) Zeller: Phil. d. Griech., III. 2. pag. 433 ff.

[2]) cf. Harnack: Dogm.-Gesch. I, p. 611 ff.

[3]) c. Cels. IV. 66 u. VI. 54.

an die Verwirklichung der göttlichen Zwecke heften [1]. In c. Cels., VI. 55 vergleicht Origines Gott mit einem Zimmermann, bei dessen Arbeit es Späne gibt, oder mit einem Baumeister, dessen Bauwerke ohne Schuttmassen nicht auszuführen sind. Nach περὶ ἀρχῶν III. 61 kann es einen Menschen ohne Sünde nicht geben, denn der menschliche Irrtum ist notwendig verknüpft mit der Entwicklung des Menschen. Die Fleischesnatur des Menschen macht das Böse unvermeidlich [2].

Augustin huldigt in seiner Jugend dem Manichæismus, angelockt durch dessen Versprechen, „in freier Forschung der Vernunft die volle Wahrheit zu offenbaren" (Hase). Betreffs der Frage nach dem Ursprung des Uebels behauptet der Manichaeismus, das Reich des Bösen stehe selbständig neben dem des Guten. Aber ein Augustin war damit nicht zu befriedigen, und später wendet er sich zum Neuplatonismus, dessen transscendenten Gottesbegriff Augustin nach einigen Reinigungen annimmt. In seiner Metaphysik lehrt Augustin akosmistisch: alles Erscheinen ist dem Vergehen unterworfen [3]. Das blos natürliche Leben ist nach ihm zwecklos. Das Irdische beurteilt Augustin im Sinne des Pessimismus wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit [4], obwohl Augustin daran festhält, dass die Kreatur, wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen ist, gut ist. Den Gegensatz zwischen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit der Kreatur hatte der Manichaeismus qualitativ gefasst, aber dann müsste Gott selbst der Urheber des Bösen sein, oder es müsste von einer zweiten widergöttlichen Macht geschaffen sein. Dagegen lehrt Augustin einen bloss quantitativen und graduellen Gegensatz zwischen Gott und Kreatur, denn Gott ist allmächtig, und für ein böses Prinzip neben ihm ist kein Raum. Die Unvollkommenheit der Kreatur oder das metaphysische Uebel ist also bloss quantitativ, aber noch nicht böse [5]; sie ist ein Mangel an göttlicher Realität [6] und metaphysisch notwendig, denn ohne Unvollkommenheit und Endlichkeit wäre die Kreatur gleich Gott. In der Unvollkommenheit der Kreatur liegt ihre corruptibilitas und mutabilitas. Jede Veränderung der Kreatur führt zur Verschlechterung, sofern sie nicht von Gott hervor-

[1] c. Cels. VI. 53.

[2] περὶ ἀρχῶν VII., 50.

[3] cf. Harnack III., pag. 89 ff.

[4] de civit. Dei XIX., 4.

[5] Enchiridion ad Laur. c. 4, de civit. Dei XI. 10 u. XII. 1.

[6] de moribus Manichæorum c. 4.

gerufen ist. Das Böse oder das malum morale steht im Widerspruch sowohl zum göttlichen Willen, als auch zum eigenen Wesen der Kreaturen, es fehlt ihm jede Substantialität: (cf. lib. de mor. Manich. c. I: Esse [=Deus] contrarium non habet, nisi non esse). Da dem Bösen jede Substantialität fehlt, kann es für sich allein nicht subsistieren, sondern muss am Realen, Guten wirklich werden: (Enchir. ad Laur. c. 5: nec malum unquam potest esse ullum, ubi est bonum nullum): es ist privatio boni, und seine Folge ist das Streben der depravierten Kreatur nach dem Nichts, denn nur das Nichts bildet den Gegensatz gegen Gott (cf. de mor. Manich. c. 4: malum tendit ad nihilum). Realsein und Gutsein ist eins. Deshalb mindert das Böse die Realität: (cf. de mor. Man. c. 2: malum est . . . ad id tendere . . . ut non sit). Das metaphysische Uebel ist reine Negation; das moralische Uebel ist Privation. Die Negation muss sein, sie ist gottgewollt; die Privation ist gott- und naturwidrig. Das metaphysische Uebel ist nicht die Ursache des moralischen, wie die Manichæer wollten, sondern macht es nur möglich, indem die Negation die Veränderlichkeit involviert. Ohne Negation keine Veränderlichkeit, ohne Veränderlichkeit kein Böses. Für den bösen Willen gibt es keinen erkennbaren Grund, weil der Grund aller Privation das Nichts ist: (cf. de civit. Dei XII, 7 u. 8 u. darin 7 am Anfang: Nemo quaerat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est. sed defectio, ein Satz, den Leibniz sehr oft citiert). — Wir haben also hier folgende Ableitung: das metaphysische Uebel der Kreatur ist notwendige Negation; die Negation ist Möglichkeitsgrund für das moralische Böse, aber einen wirklichen Grund nachzuweisen erklärt Augustin für unmöglich [1]). Gegengewicht gegen das Elend der Sünde ist die Erlösungshoffnung, welche sich erfüllt im Schauen Gottes. Die Seligkeit dieses Schauens lässt den Gegensetz zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Leben und Tod überwunden hinter uns liegen [2]).

Schon vor Thomas von Aquino hat sich Petrus Lombardus mit unserem Gegenstand beschäftigt in seinen vier libri sententiarum. „Deus nec vult mala fieri, nec vult non fieri, sed tantum non vult fieri“: so lautet seine Entscheidung. Das Böse geschieht nicht wider den Willen Gottes, sondern ohne seinen Willen. Gottes Vorherwissen ist nicht unbedingt zwingende Ursache des Geschehens, sondern er

[1]) cf. Trepte: Die metaphys. Unvollkommenheit etc.
[2]) cf. Harnack: III. 121 ff.

hat es nur als möglich vorhergesehen und gewollt. Gott ist nicht Urheber des Bösen, denn von ihm stammt nur das Sein, und das Böse tendiert zum Nichtsein. Gott lässt das Böse nur zu, und er kann dies aus einem doppelten Grunde: 1. es ist zu schwach, um seine Zwecke zu vereiteln; 2. Gott lenkt es zum Guten.

In Anknüpfung an die platonische Ideenwelt lehrt Thomas, dass die Welt nach dem Muster der Ideen geschaffen sei. Nur leiht Thomas, wie schon Augustin, im Einverständnis mit Aristoteles den Ideen keine Selbständigkeit, sondern sie sind in Gottes Verstand harmonisch geordnet. cf. Thom. Summa Theol. I, 44, art. 3: In divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Gott hat die Weltidee mit Notwendigkeit von Ewigkeit her in seinem Verstand. Sie fällt mit seinem Erkennen und darum auch mit seinem Wesen zusammen. Die wirkliche Welt ist als Abbild der göttlichen Ideen eine harmonische Stufenreihe. Die Weltschöpfung ist nicht absolut notwendig, wie z. B. der Areopagite gewollt, sondern zufällig, d. h. Gott hat die Welt freiwillig geschaffen. Gottes Wille ist abhängig von seinem Intellekt und seiner Güte. Göttlicher Weltzweck ist die Offenbarung der göttlichen Liebe. [1]) Gott hat das Uebel nicht beabsichtigt, sondern er bewirkt nur quasi per accidens die corruptiones rerum. Zur perfectio rerum universitatis gehört, dass nicht nur entia incorruptibilia, sondern auch corruptibilia existieren. Notwendig sind also Wesen, welche sündigen können, und aus diesem Sündigenkönnen folgt, dass sie auch bisweilen sündigen. [2]) Der Mensch ist Bindeglied zweier Welten, denn über dem Menschen sind noch creaturæ incorporeæ (cf. S. Th. I. 50. art. I: necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas). Der Mensch ist ein Spiegelbild des ganzen Universums. In ihm sind Materie und Geist harmonisch vereinigt. Das Uebel ist privatio boni, ut dicit Augustinus. [3]) Das Böse existiert nur accidentell und ist an sich machtlos. Damit ist die Ursächlichkeit des Uebels und des Bösen von Gott abgelenkt, aber auch nichts erklärt, so wenig wie bei seinen Vorgängern. — Zur Ergänzung für seine Lehre vom Uebel sucht Thomas auch die ästhetischen Ansichten der Antike beizuziehen, welche in der Harmonie der Gegensätze die Schönheit der Welt begründet gesehen hatte. Jede Harmonie fordert

[1]) Summa Theol. I. 44, art. 4.

[2]) S. Th. I. 48 art. 2 u. Harnack III, pag. 448 f.

[3]) S. Th. I. 14. art. 8.

aber diversitas und inæqualitas der Dinge, also auch das Uebel. (cf. S. Th. I. 19, art. 9; I. 47. art. 1; I. 48, art. 2: „Perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus etc. [1]).

Der Kenner des Leibniz'schen Systems hat schon in diesem Abriss einer Entwicklungsgeschichte der Lehre vom Uebel, den wir absichtlich möglichst kurz gefasst haben, um auf das eigentliche Thema alles Licht fallen zu lassen, die Berührungspunkte mit dem System von Leibniz bemerkt.

§ 3. **Bayle.**

Was Leibniz zur ausführlichen Erörterung unserer Frage in seiner Théodicée veranlasste, war ein äusserlicher Grund. Bayle hatte in seinem Dictionnaire die Lehre vom Uebel so behandelt, dass die Königin von Preussen sich daran stiess und Leibniz um Aufschluss bat. Wir haben also noch einen kurzen Blick auf die Position von Bayle zu werfen. Uebrigens ist festzuhalten, dass Leibniz auch schon ohne diesen speziellen Anlass unsere Frage in einem früheren Aufsatz (von 1697 de rerum originatione radicali) behandelt hat.

In seinem Dictionnaire historique et critique hatte Bayle die schärfste Trennung zwischen Glauben und Wissen proklamiert, aber es stand zu fürchten, dass manche dem populären Denken und Herzensbedürfnis liebgewordenen Gedanken bei solcher Grenzberichtigung, welche Bayle „Triumph des Glaubens über die Vernunft“ nannte, zu kurz kommen möchten, denn wenn sie das scharfe Tageslicht des Verstandes nicht zu ertragen vermochten, mussten sie ihre Vertrauenswürdigkeit verlieren, und es musste „Wohnungsnot“ eintreten für die Gegenstände unseres Herzensbedürfnisses. Und der Materialismus des 18. Jahrhunderts hat jene Konsequenz wirklich gezogen, welcher Bayle aus dem Wege gehen zu wollen schien.

Es wäre falsch, Bayle darum tadeln zu wollen, dass er seine Zweifel äusserte; vielmehr hat er damit der Menschheit einen Dienst erwiesen, indem er sie zu neuem Forschen zwang über Gegenstände, die man bisher für zweifellos gehalten. Die Wahrheit kann durch stets fortgesetzte Bemühung um sie sicher nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Zum Beispiel auch bei dem sonst gemässigten Baumeister hist. doctr. de mundo opt. bemerkt man (pag. 20) eine gewisse Animosität gegen Bayle. Baumeister bemerkt z. B. gegen Bayle: qui contortulis quibusdam ac minutis conclusiunculis effici volebat originem mali ad deum quendam malum esse referendum. Das mag dem zugute

[1]) Ausführlicheres über Thomas cf. bei Harnack III, und Koppehl.

gehalten werden. der mitten im Streit stand. Wer an den Sieg der Wahrheit glaubt, wird jeder Anregung zu neuer Prüfung dankbar sein müssen, sie möge kommen, woher sie wolle.

Bei Bayle kommen für unseren Gegenstand hauptsächlich in Betracht die Artikel Lucrèce, Rufin und Xenophanes in seinem Dictionnaire, in denen er behauptete, das Böse überwiege bei weitem das Gute in der Welt; in den Artikeln Manichéens, Origènes, Pauliciens suchte er die dualistische Hypothese von einem widergöttlichen Prinzip neben Gott scharfsinnig zu stützen [1]. Diese Aufstellungen machten in der ganzen gebildeten Welt Aufsehen, und es ist deshalb nicht wunderbar, dass wir ausser Leibniz auch noch andere auf dem Kampfplatz gegen Bayle antreffen.

Erwähnenswert erscheint besonders J. Clericus, der dem Manichælismus Bayles das System des Origenes entgegenstellte, worauf Bayle replicierte in seinem Dict. 2. Aufl. ad vocem „Origènes" [2] und auf wiederholte Entgegnungen des Clericus in seiner réponse aux questions d'un provincial Bd. 3 u. 4 [3]. Ausserdem wandten sich noch King (tract. de origine mali, London 1702), Jak. Bernhard, Jaquelot, Juriev, der Hamburger J. C. Wolf gegen Bayle.

Das Nähere siehe bei Baumeister hist. doctr. de mundo opt. 1741, einer Schrift, welche gerade für die Zeit bis 1741 wichtig geworden ist, indem sie sich auf den ersten Blick als auf Autopsie beruhend erweist, wenn sie auch leider meist nur kurze Angaben macht, auf die man sich aber verlassen kann. Eingestandener Massen ist Baumeister ein Wolffianer und ist als solcher allgemein als tüchtig anerkannt, nur muss man sich gegenwärtig halten, dass er eben als Wolffianer alles in Wolff'scher Färbung schaut, und wir werden Beispiele finden, wo es

[1] Zwei markante Beispiele von Bayle's Art zu philosophiren seien hier als Illustration angeführt. Bayle verteidigt in seinem Commentaire philosophique über die Worte „Nötigt sie hereinzukommen" die menschliche Freiheit. Jedoch lehrt er auch wieder das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen in einer Form, dass unsere Freiheit dadurch vernichtet wird. Jetzt weiss niemand, wo seine eigene Meinung stehen blieb, ob bei dem göttlichen Vorherwissen oder bei der menschlichen Freiheit. — Indem er im Manichæismus die beste Erklärung des Uebels findet, will er nur der „übermütigen Vernunft" zeigen, dass das lächerlichste, abgeschmackteste aller Systeme die letzte Zuflucht der Vernunft sei.

[2] P. III. pag 2259.

[3] cf. Buddeus instit. theol. dogmat., pag. 643.

gut ist, bei seinen Aufstellungen gegen die Gegner des Wolffianismus vorsichtig zu sein.

Der grösste von Bayle's Gegnern erstand ihm in unserem Leibniz. Eberstein [1]) meint, durch seinen Tod vor dem Erscheinen der Theodizee sei Bayle wenigstens „der unangenehmen Empfindung überhoben worden, sein Gebäude fallen zu sehen". Ob dies wirklich der Fall gewesen wäre, dass Bayle seine Zweifel alle gelöst hätte sehen müssen, wenn er die Théodicée erlebt hätte, möchte ich bezweifeln Doch wir dürfen dem Gang der Untersuchung nicht vorgreifen.

B. Leibniz.

Literatur: Die unter Abteilung A angeführten Schriften Nr. 1—3 u. Nr. 5. Ausserdem:

6. Engler: Darstellung und Kritik des Leibniz'schen Optimismus. Jenenser Diss. 1883.

7. G. Mayer: Der Optimismus des Leibniz. Diss., Erlang. 1886.

8. Schulze: Zur Leibn. Theod. in Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 70, pag. 193 ff.

9. Eberstein: Versuch einer Geschichte der Logik u. Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit, Halle 1794, ff.

10. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philos., Bd. II, Abt. 2, Lpzg. 1842 (pg. 55 ff.).

11. Werdermann: Neuer Versuch zur Theodizee, 1. u. 2. Teil, Dessau u. Leipzig, 1784; 3. Tl. Leipzig, 1793.

---

[1]) Versuch einer Geschichte der Logik u. Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenw. Zeit. Halle 1794, I., pag. 51.

§ 1.
Allgemeines über Leibniz.

Es hat Leute gegeben, welche behaupteten, es sei Leibniz mit seiner Théodicée gar nicht Ernst gewesen, sondern er habe mit ihr nur den Glanz seines Scharfsinns zeigen wollen, so z. B. Pfaff in seiner Dissertation: Anti-Bælius (cf. Baumeister, pg. 30 [1]). Dieser Vorwurf ist unbegründet, da doch Leibniz, wie schon bemerkt, im Jahre 1697 den Aufsatz schrieb: De rerum originatione radicali, welcher ein direkter Vorläufer der Théodicée genannt zu werden verdient, und welcher beweist, dass Leibniz ohne äusseren Anlass in Konsequenz seines Systems auf die Gedanken der Théodicée gekommen ist. Diese beiden Schriften hauptsächlich, nebst dem Aufsatz „causa dei asserta per iustitiam ejus cum cæteris eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam“ von 1710 [2]) werden die Grundlagen für unsere Erörterung bilden.

Was Bayle mit allen Mitteln zu entzweien gesucht hatte, den Glauben und die Vernunft, das suchte Leibniz in seiner Théodicée als zusammengehörig nachzuweisen, denn für seine harmonische Natur war eine derartige Kluft unerträglich. Und dass er als Bundesgenossen für solches Streben nach den geistigen Grössen der Vergangenheit sich umschaute, ist bei einem Manne nicht wunderbar, der von sich selbst schreibt: Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu, probo pleraque, quæ lego [3]). So war es ihm ein willkommenes Gefühl, sich mit einem Plato und Aristoteles, einem Augustin und Thomas in Uebereinstimmung zu wissen. In 3 Monographieen sind die Verwandtschaften zwischen Leibniz und seinen Vorgängern nachgewiesen, bei Trepte, Koppehl und von Nostiz-Rieneck.

---

[1]) Ausserdem behaupteten noch Des Maizeaux, Le Clercs und Poiret, Leibniz habe das Böse für ebenso notwendig gehalten wie Bayle, und die Théodicée sei nicht ernst gemeint. Zu dieser Frage hat Pfaff in den Actis Eruditorum März 1728 einen Brief von Leibniz an ihn veröffentlicht, worin es heisst: „Es ist ganz so mit meiner Theodizee, wie Sie sagen. Sie haben es aufs Haar getroffen, und ich wundere mich, dass bisher niemand gewesen ist, der mein Spiel gemerkt hat. Es ist ja nicht der Philosophen Sache, es immer so ernstlich zu meinen“. Jedoch wird Pfaff's Brief verdächtig dadurch, dass er selbst früher erzählt hat, Leibniz habe ihm bei einem Gespräche gestanden, die Théodicée nicht ernst gemeint zu haben. Später wird bei Pfaff aus dem Gespräch ein Brief. Ueber diese Frage hat sich auch Baumeister geäussert: „De religione Leibnitii“. Görlitz 1738.

[2]) cf. Ausg. von Gerhardt, VI., pag 437 ff.

[3]) cf. Feuerbach: Darstellung u. Kritik der leibn. Phil., pag. 26, f.

In Théodicée § 30, § 378. causa dei § 70 [1]) und an vielen anderen Stellen der Théodicée beruft sich Leibniz auf Augustin in seiner Lehre vom Uebel als Negation. Jedoch findet sich zwischen beiden eine von Leibniz selbst bemerkte Differenz, betreffend die Willensfreiheit. Zwar leitet auch Leibniz wie Augustin das Böse aus dem Willen des Menschen ab [2]), aber die Freiheit ist bei Leibniz eine andere als bei Augustin, so dass sich jener (z. B. cf. § 280, p. 283 bei Gerh.) von diesem und seiner Schule trennt. Näheres über Verwandtschaft und Gegensatz zu Aug. cf. bei Trepte l. c.

Auffallend ist die Ansicht von v. Nostitz-Rieneck, welcher eine gewisse Ironie für den „Neuscholastiker" darin findet, dass einer der Heroen der Aufklärung seine hellsten Erleuchtungen aus dem „finstersten Mittelalter" bezogen haben soll [3]). Es dürfte sich sehr fragen, ob die Anlehnungen von Leibniz an die Scholastik zu seinen „hellsten Erleuchtungen" gehört haben. Und mit gleichem Recht wie v. Nostitz-Rieneck könnte ein „Moderner" eine Ironie darin finden, dass nicht bloss einer, sondern die zwei grössten Heroen römischer Kirchenlehre, Augustin u. Thomas und mit ihnen der ganze Chorus der Scholastik, ich will nicht sagen, ihre „hellsten Erleuchtungen", aber doch ein gut Teil ihrer Gedanken in der antiken heidnischen Philosophie von Plato und Aristoteles aufgenommen haben. Uebrigens gibt von Nostitz-Rieneck, pag. 57 f. Belegstellen genug, aus denen hervorgeht, dass „die hellsten Erleuchtungen" des Leibniz aus der Scholastik auf ein paar Aehnlichkeiten oder Entlehnungen, aber nicht auf genauer Kenntnis beruhen [4]).

Es hiesse Eulen nach Athen tragen, wollten wir das ganze System von Leibniz hier darstellen. Für unseren Zweck wird es genügen, die Voraussetzungen seiner Lehre vom Uebel und ihren Zusammenhang mit mit seinem System nachzuweisen. In seiner Monadologie lehrt Leibniz

---

[1]) Bei Gerhardt, Bd. VI, pag. 120, 340 u. 449.

[2]) Théod. § 287, bei Gerh, pag. 287.

[3]) Phil. Jahrbuch 1894, pag. 55.

[4]) Z. B. habe Leibniz behauptet, Thomas lehre die Unsterblichkeit der Tierseelen (cf. Stein: Leibniz und Spinoza, Beilage XVI, pag. 332), während Thomas S. Theol. II. 2. quæst. 161, a 1 ad 2 das Gegenteil lehrt. Es ist zuzugeben, dass Leibniz sich öfters auf Thom. ausdrücklich beruft, z. B. Gerh. Leibniz Werke IV, pag. 453 u. VI, p. 382, 246 u. a. Ja Stein: Leibniz und Spinoza pag. 163 f., will sogar nachgewiesen haben, dass Leibniz seinen Aristoteles in thomistischer Färbung aufgefasst habe. (Näheres cf. bei Koppehl).

eine Stufenreihe von Monaden mit zunehmender Selbständigkeit und Klarheit der Vorstellungen, von denen jede nach immer höherer Vollkommenheit strebt. In der unorganischen Monade ist die Vorstellung völlig bewusstlos, in der Pflanzenwelt formbildende Lebenskraft. Die Tiermonade hat Empfindung ohne Unterscheidungskraft, ohne Einsicht in den Kausalzusammenhang, aber mit Erinnerung [1]). Die menschliche Monade ist fähig zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Jede Monade ist beschränkt, aber sie strebt nach Vollendung. Das Gesetz der Kontinuität fordert lauter verschiedene Monaden, so dass keine Stufe fehlen darf. Die höheren Monaden sind mehr aktiv, die niederen Monaden mehr passiv, aber keine, abgesehen von der göttlichen, ist von der Passivität ganz befreit.

Wichtig scheint mir in der Monadologie, was die Dissertationen von Trepte, Koppehl, Engler und Mayer übergangen haben, und was doch auch zur Fundamentierung des Leibniz'schen Optimismus gehört, nämlich die Behauptung, dass alle Monaden als Substanzen unvergänglich sind. Die blosse Unvergänglichkeit ist nach Leibniz nicht gleich Unsterblichkeit, nur die Menschenseele ist wirklich unsterblich mit Fortdauer des Selbstbewusstseins und der moralischen Eigenschaften. Es leuchtet ein, dass eine derartige Lehre, die den König der Schrecken, den Tod, aus dem Menschenherzen verbannte, für den Optimismus ein ungemein wichtiges Fundament abgeben musste, denn keine Monade hat etwas zu fürchten, sondern nur zu hoffen. Wegen dieser seiner Lehre vom Tode wurde Leibniz von der kirchlichen Orthodoxie angegriffen, welche den Tod als Strafübel aufgefasst haben will [2]). Mit der Unsterblichkeit ist allerdings noch nicht jedes Uebel in Freude verwandelt, aber doch ist dem Menschen das Vergehen das Furchtbarste. (cf. Höffding, Gesch. d. n. Phil. 1, pag. 393.) Nur die höchste Monade, Gott, ist rein aktiv, ohne Schranken, ohne Materie. Metaphysisch betrachtet sind die Monaden Substanzen, theologisch betrachtet, d. h. von der obersten Monade aus, sind sie Kreaturen. Die Monaden stehen in durchgängiger, prästabilierter Harmonie, und diese beruht auf göttlicher Schöpfung. Leibniz lehrt nicht nur prästabilierte Harmonie zwischen den einzelnen Monaden und zwischen Geist und Körper, sondern auch zwischen den wirkenden und den Zweck-Ursachen: Die wirkenden und

[1]) Monadologie, § 24—30.

[2]) cf. z. B. Pfaff in Schediasma orthodoxum de morte naturali, Tübingen, 1722, pag. 21 u. 22.

die Zweck-Ursachen bilden zwei Reihen, die in völliger Uebereinstimmung stehen. Gott hat die wirkenden Ursachen so angelegt, dass ihr letzter Zweck das Beste ist. cf. Monadologie § 79: Les âmes agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

Es ist allgemein zugegeben, dass der Leibniz'sche Gottesbegriff eigentlich eine Inkonsequenz bedeutet. In Wirklichkeit fordert die Konsequenz seines Systems bloss den Begriff des absoluten Zwecks oder der Harmonie, denn Gott ist nur der zureichende Grund der Harmonie aller Monaden, und so entsteht die Gefahr, dass schliesslich der Gottesbegriff mit dem der Harmonie zusammenfällt. Auch in sich selbst enthält der Gottesbegriff bei Leibniz einen Widerspruch, indem er Gott als die höchste Monade setzt und ihr doch die Attribute der Monaden, die Beschränktheit und die Materialität, abspricht [1]). Auch finde ich, dass Leibniz mit dem Begriff des Strebens, der Entwicklung in den Monaden nicht Ernst macht und nicht ernst machen kann, denn in der Monadologie ist wohl für eine Stufenreihe, nicht aber für die Entwicklung Raum, denn dann würden sich die unteren Monaden ohne Ersatz in die oberen entwickeln und zuletzt lauter identische, vollkommene Monaden vorhanden sein, was den Leibniz'schen Prämissen widerspricht; denn neue Monaden können nicht nachgeschaffen werden, weil alle möglichen schon vorhanden sind. Der Begriff der Monaden als Substanzen passt auch nicht in die Lehre von der Schöpfung, weil ewige Substanzen als geschaffen durchaus nicht gedacht werden können. — Und doch ist der Leibniz'sche Entwicklungsbegriff vielleicht der fruchtbarste in seinem System und hat einem Lessing und Herder das Centrum abgegeben für ein geistvolles Aperçu, aber für ihn selbst war er unfruchtbar. Vielleicht wird es dem Verfasser gelingen, nachzuweisen, dass der historische Entwicklungsbegriff für die praktische Philosophie Kants eine willkommene Ergänzung und Bestätigung abgeben könnte.

§ 2. Der Optimismus von Leibniz. α) Gott und die Welt.

Auf der Monadologie als Fundament errichtet nun Leibniz das System seines Optimismus. Die Methode seiner Beweisführung ist deduktiv oder ontologisch, und so ist sie geblieben bei allen genuinen Leibniz-Wolffianern, wenn auch zuzugeben ist, dass sich einzelne Ansätze

[1]) cf. Erdmann: Vers. e. wiss. Darstellung II. 2. pag. 55 ff., u. Kuno Fischer: Gesch. der n. Phil. Bd. II, 3. Aufl., pag. 609.

von Induktion bei den Meisten finden. In der ontologischen Deduktion beruht das Geheimnis der anfänglichen Stärke und Eroberungskraft der Schule, aber gerade sie war auch die Achillesferse des ganzen Systems, denn durch seine ontologische Beweisführung hat es zu viel bewiesen, so dass es in der Konsequenz seiner Weltanschauung das unleugbare Uebel fast nicht mehr unterbringen kann und gezwungen ist, sich dasselbe zurechtzustutzen, so dass es hineinpasst. Sobald die Ontologie in ihrer Mangelhaftigkeit erkannt war, von Kant, war das schöne Gedankengebäude vernichtet.

Leibniz lehrt eine freiwillige Schöpfung der Welt durch Gott, aber eigentlich ist dieser Gedanke seinem System fremd, denn so wenig irgend eine Seele sich ihren Körper selbst schafft, indem sie ihn als ursprünglich gegeben vorfindet, ebensowenig kann die Weltseele, monas monadum, sich die Welt als Körper anerschaffen. Bei scharfer Prüfung ist die Freiwilligkeit Gottes in der Weltschöpfung auch nach der Théodicée eine blos scheinbare. Im Anschluss an die in der Scholastik schon aufgewiesene Doktrin lehrt Leibniz, dass im Intellekt Gottes die Ideen aller möglichen Welten vorhanden sind [1]. Nicht als ob Gott freiwilliger Urheber der Ideen wäre, sondern sie sind ihm ursprünglich gegeben. (cf. Plato!) Diesem Satz liegt der richtige Gedanke zu Grunde, dass bei der Weltschöpfung die Vernunft irgendwie beteiligt gewesen sei. Aber nur dieser Gedanke ist als Vernunftpostulat anzuerkennen, jedoch hat man damit noch nicht das Recht, einen persönlichen Träger der ewigen Wahrheiten anzunehmen. Dieser Gedanke wurde zuerst von Plato und in seinem Gefolge von der Scholastik ausgeprägt und von Leibniz übernommen, und fortan gehört er zum unentbehrlichen Requisit jedes richtigen Rationalisten Wolff'scher Observanz.

Wenn aber Gott nicht Urheber der Weltideen ist, so ist er auch nicht dafür verantwortlich. Das heisst: Von allen Instanzen wird die Verantwortlichkeit abgelehnt, und man könnte auf die Meinung kommen, dies geschehe nur, weil man die Beschaffenheit der wirklichen Welt für unverantwortlich halte. Ausserdem ist Gott ein schlechter Dienst damit erwiesen, indem gerade das Wichtigste, das einzig Werthvolle an der Weltschöpfung, die Konception der Weltidee, seiner Urheberschaft entzogen wird. Gott ist in Wahrheit bei Leibniz nicht mehr der Urheber der Welt; denn ihm gehört allein die mechanische Auswahl

---

[1] Théod. § 184 u. 189, bei Gerh. VI, pag. 226 u. 229.

und Ausführung an: Mechanisch ist diese Auswahl zu nennen, weil sie ohne die geringste Aenderung am Ideenkomplex vorgenommen wird. —

Der Wille Gottes ist von seinem Intellekt abhängig und beherrscht von der moralischen Notwendigkeit, die der absoluten Vernunft angemessenste Welt, welche die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit enthält, aus allem möglichen Vorgestellten auszuwählen. An der besten Welt darf selbst Gott kein Jota ändern, sonst ist sie die beste Welt nicht mehr. Die beste Welt ist nicht absolut vollkommen, sondern nur die vollkommenste unter den möglichen. Die Möglichkeiten in Gott sind nicht tot, sondern sie streben nach dem Wirklichwerden. Dies würde modern evolutionistisch heissen: Die beste Kombination setzt sich durch im Existenzkampf, cf. Erdmann Vers. II, 2, p. 61 u. de rerum originatione radicali Ausg. v. Erdmann I, p. 147: Hinc vero manifestissime intelligitur, ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiæ seu possibilitatis perducitur ad existendum. Auch für Gott gilt der Satz vom zureichenden Grunde, denn Willkür wäre blinde Unsittlichkeit. Nicht weil Gott die Welt erschaffen hat, ist sie die beste, sondern weil sie beste ist, hat Gott sie geschaffen. Die Wirklichkeit unserer Welt ist der Erkenntnisgrund ihrer höchsten Vollkommenheit, und ihre höchste Vollkommenheit ist der Realgrund ihrer Existens. Dies erinnert an das Hegel'sche: Was wirklich ist. ist vernünftig. Gott ist stets durch einen Zweck determiniert; deshalb gibt es für ihn keine zwei gleichberechtigten Dinge, sonst wäre ja hier Gott nicht determiniert [1]: Dies sei keine Einschränkung seiner Allmacht, so meint Leibniz, denn man könne von Gott ja doch nicht mehr verlangen, als dass er das Beste schaffe [2]. Wenn nur dieses Beste auch ein wirklich vollkommenes Gute wäre: aber dies zu beweisen reichen die Prinzipien von Leibniz nicht aus. Diese Determination des Willens nennt Leibniz göttliche Freiheit, denn der Wille sei nicht von aussen determiniert, sondern von innen durch das göttliche Wesen selbst.

Aber die Lehre von den unendlich vielen verschiedenen möglichen Welten im göttlichen Intellekt widerspricht wieder den Leibniz'schen Prinzipien. Denn nach seiner Weltdefinition ist die Welt die Summe aller möglichen Monaden, in deren Stufenreihe keine Lücke gelassen ist und welche selbst ewig und unvergänglich sind. Aber auch ihre

---

[1] Théod. § 8, pag. 107 u. § 191, pag. 230 bei Gerh. VI.

[2] Théod. § 223 ff., bei Gerh., pag. 251 ff.

Konstellation ist ewig, denn jede Monade spiegelt in universeller Weise das Universum. Es ist also unmöglich, ihr einen anderen Platz anzuweisen, als welcher ihr nach ihrer Vorstellungsklarheit zukommt. Die einzigen möglichen Veränderungen der Monaden sind enveloppement u. developpement [1]. Es frägt sich nun, wie sollen sich die unendlich vielen Welten von einander unterscheiden, wenn jede alle möglichen Monaden ihrem Begriff gemäss in sich enthalten soll? In Wahrheit: Es ist nur eine Welt möglich und diese ist notwendig, d. h. das Leibnizsche System endet im Determinismus. Und dies gilt für alle Kosmologien, welche in Gott Ideen voraussetzen, die ihm gegeben sind und deren Urheber er nicht ist, für alle Kosmologien, welche den göttlichen Intellekt vom göttlichen Willen trennen. Es ist ein Unrecht von Freiheit reden zu wollen, wo die Möglichkeit des Gegenteils ausgeschlossen ist. Leibniz will zwar den Schein der Freiheit retten, durch Unterscheidung von metaphysischer und moralischer Notwendigkeit in Gott, aber dieser Gegensatz ist nur scheinbar. In causa dei § 21 [2]) definiert Leibniz die necessitas metaphysica als eine solche, „cuius oppositum est impossibile seu implicat contradictionem“ und die moralis necessitas „cuius oppositum est inconveniens“. Diese Entgegensetzung ist eine bloss scheinbare Abschwächung der Notwendigkeit. Vom Erfolg aus angesehen — und nur vom Erfolg aus vermag der Mensch über Gottes Wirken zu urteilen — ist es gleichgiltig, mit welcher Notwendigkeit etwas eingetreten ist. Wir haben also hier eine bloss verbale Unterscheidung, die für das System gar nichts austrägt, dagegen für Leibniz ein willkommenes Hinterpförtchen ist [3]. Wenn nun Gott notwendig handelt, ist eigentlich nicht mehr von moralischer Weltordnung zu reden, sondern wir haben hier denselben Naturalismus, dem Leibniz so eifrig zu entrinnen strebte. Hier ist kein Raum für Zufälligkeit mehr, hier ist alles notwendig. Statt das Ideal mit der Wirklichkeit zu versöhnen, vermag die Théodicée nichts zu beweisen, als dass die Welt notwendig so sein muss, wie sie ist. Wenn Leibniz eine wirkliche Théodicée hätte liefern wollen, so hätte er beweisen müssen: Alle Erscheinungen der Natur und Menschenwelt sind nur erklärbar, wenn man eine nach

---

[1]) Höffding I, pag 393.

[2]) Bei Gerh. VI, pag. 441.

[3]) Dasselbe hat schon bemerkt: Bayle in seinem Dictionnaire Jansenius; Hollmann: Pneumatologie C. II, § 57 Not. c. u. Jerusalem, phil. Aufsätze, pag. 23; Werdermann: Versuch zur Théodicée, Teil I, pag. 48/49.

sittlichen Motiven wirkende persönliche Kausalität voraussetzt [1]). Diesen Nachweis bleibt uns Leibniz überall schuldig und bringt uns an dessen Stelle anthropomorphistische Erörterungen. Aber damit ist Leibniz noch nicht zufrieden, dass er die Weltideen der Urheberschaft Gottes entzogen und Gott als unverantwortlich für ihr Vorhandensein hingestellt hat. Er thut in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Gottes Wille ist auch nicht Ursache des Uebels. Dies sucht Leibniz plausibel zu machen, indem er in Gott einen doppelten Willen annimmt, den vorangehenden und den nachfolgenden [2]). Die Voluntas antecedens in Gott erstrebt nur das Vollkommene ohne Rücksicht auf die Ausführung und auf die Verbindung des Einzelnen mit einander. (Théodicée § 78, p. 144 bei Gerh.) Die voluntas consequenz handelt unter Bedingungen und berücksichtigt die bestmögliche Ausführbarkeit.

In einem lehrreichen Aufsatz hat Schulze [3]) hier auf Punkte aufmerksam gemacht, welche in den Arbeiten über Leibniz Théod. unklar gelassen worden sind, weshalb es angezeigt erscheint, sie hier anzuführen. Die Darstellung von Kuno Fischer (in der 2. und 3. Auflage seines Leibniz) ist in der Lehre vom vorhergehenden und nachfolgenden Willen nicht genau und deshalb missverständlich, und die übrigen Arbeiten sind ihm hierin gefolgt. Man könnte nämlich die Darstellungen so auffassen, als ob Gott in seinem vorangehenden Willen nur Gutes wollen könne, ohne Rücksicht darauf, ob es auch möglich ist. So könnte die Ungereimtheit entstehen, als ob Gott auch das Unmögliche wollen könnte, und erst nachher komme der göttliche Verstand hinzu und verweise den vorangehenden Willen an die Grenzen der Möglichkeit, so dass dann der nachfolgende Wille Gottes das Beste verwirkliche, soweit es noch möglich sei [4]). Auch in der 3. Auflage ist Fischer seiner Darstellung treu geblieben, ohne sich mit Schulze auseinanderzusetzen, obwohl der Aufsatz von Schulze 1877, also 12 Jahre vorher, erschien, und doch wäre es schade, wenn diese tüchtige Abhandlung unbeachtet bliebe. Leikniz selbst erklärt Gerh. I., p. 257, not. 84: Etiam in deo intellectus natura prior est voluntate. Gott kann also nur das als möglich Eingesehene wollen, und der vorhergehende Wille geht nur auf das Gute, soweit es als möglich erkannt ist [5]) und zwar für sich gesondert

[1]) Höffding: Gesch. d. n. Phil. I. pag. 407. f.

[2]) Théod. § 22 bei Gerh. p. 115 f. u. Caus. Dei § 24–28 bei Gerh. p. 442.

[3]) Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 70, pag. 193 ff.

[4]) cf. Kuno Fischer, 2. Aufl., pag. 701.

[5]) Théod. § 116, pag. 167; § 80, pag. 145; § 282, pag. 284 bei Gerh. VI.

und einzeln. (Caus. Dei § 24, p. 442: ad bonum aliquod in se et particulariter.) Der nachfolgende Wille, qui spectat totale[1]) wählt diejenige Komposition, durch die maximus effectus . . . obtineri potest (C. D. § 26, pag. 443 bei Gerh.). Die meisten Darsteller leiten das metaphysische Uebel vom vorangehenden Willen ab im Widerspruch mit Théod. § 114, pag. 166 bei Gerh. (volonté antécedente repousse tout mal) u. C. D. § 34, pag. 444 bei Gerh. In Wahrheit fällt das malum metaphysicum unter den nachfolgenden Willen.

Gott lässt das Uebel nur zu als conditio sine qua non der besten Welt: es ist also nicht positiv von ihm geschaffen, sondern sein Wille ist hier bloss permissiv. Denn Gott wirkt nur Substantielles. Da das Böse von Gott nicht gewirkt sein kann[2]), ist es das Gegenteil des Substantiellen, ein accident[3]). Diese Distinktion richtet sich gegen Bayle, welcher behauptet hatte: Wenn Gott das Böse verursache, so sei er auch an seiner Existenz mitschuldig. Wenigstens zur Hälfte will Leibniz den göttlichen Willen von diesem Vorwurf entlasten, indem er erklärt: bei dem vorhergehenden Willen gibt es überhaupt keine Zulassung des Uebels, sondern hier ist alles positiv. Erst bei dem nachfolgenden Willen lässt Gott das geringere Uebel zu, um das grössere Gut, die beste Welt zu erreichen[4]).

Es frägt sich nun, wie Leibniz diese Zulassung bei Gott auffasst, ob als freiwillig oder nicht. In Caus. Dei § 28, pag. 443 bei Gerh. ist permittere gleich non impedire gebraucht. Manchmal erscheint das göttliche Zulassen als freiwillig (cf. Théod. 158, p. 204: vouloir permettre), aber dann wäre Gott mitschuldig. Und Théod. § 23, p. 116 heisst es, dass Gott das Uebel keineswegs will. In Caus. Dei § 28, p. 443 erklärt Leibniz: Gott will nicht das zugelassene Objekt, sondern nur die Zulassung[5]). Hier besteht für Leibniz selbst eine grosse Schwierigkeit: einerseits will er die endlichen Ursachen nicht als bloss scheinbar angesehen wissen, weil sonst alle Schuld auf Gott fiele, andererseits will er die endlichen Ursachen auch nicht so selbständig machen, dass Gott gar nichts mehr dabei zu thun hätte. So balanziert Leibniz auf einer Messerschneide von Logik. Unwillkürlich wird sich je nach Umständen

[1]) Caus. Dei § 24.

[2]) Théod. § 158, pag. 203 und § 164, pag. 207 bei Gerh.

[3]) Théod. § 153, pag. 201.

[4]) cf. Théod. § 121, pag. 175 unten das geistreiche Oxymoron: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

[5]) cf. Causa Dei § 38, pag. 444 und § 66, pag. 448.

und Wünschen das Schwergewicht bald nach der göttlichen, bald nach der menschlichen Seite neigen. Das Resultat unserer Prüfung ist: Entweder ist Gott nach Leibniz mitschuldig, oder seine Allmacht ist beschränkt. Aber wie kann dann z. B. Gott das Böse bestrafen, das er selbst zugelassen hat? Schulze hat Recht, wenn er sagt, dass die Konsequenz zur Aufhebung der Begriffe „sittlich gut und böse“ führen muss.

Auch das ist keine Auskunft, dass Gott das Uebel zu einem guten Zweck zugelassen hat [1]). Denn kein noch so guter Zweck hann einem schlechtem Mittel zur Rechtfertigung dienen. Auch die Vertröstung auf die Ewigkeit bei den physischen Uebeln ist keine wissenschaftliche Antwort und fordert sofort die neue Frage heraus, warum Gott uns nicht gleich die Seligkeit bescheert. Aber da Leibniz in seiner Kosmologie ontologisch von der Existenz Gottes herkommt, ist für ihn das Problem schon gelöst und was in die Lösung nicht hineinpassen will, ist ihr zu liebe abzuschneiden. Und zu diesem Abschneiden und Wegleugnen ist Leibniz vollständig entschlossen. Man müsse sich hüten, erklärt er, das Universum aus der Kenntnis seines kleinsten Teiles zu beurteilen. Er rät uns einen kopernikanischen, kritischen Standpunkt zur Weltbeurteilung anstatt des anthropocentrischen, der den einzelnen Menschen zum Mittelpunkt des Ganzen machen will: „Man darf seinen Standpunkt nicht auf der Erde nehmen, sondern soll sein Auge in die Sonne stellen“ [2]). Das Einzelne für sich betrachtet, kann nur unvollkommen erscheinen. Beim Blick auf den Zweck des Ganzen löst sich die Unvollkommenheit in schönste Harmonie auf. Incivile est, nici tota lege inspecta judicare, (Erdm. op. phil. Leibn. I. pag. 149 in de rerum originatione radicali); ebendaselbst schreibt Leibniz: Picturam pulcherrimam intueamur, hanc totam tegamus demta exigua particula, quid aliud in hac apparebit, etiamsi penitissime intueare, imo quanto magis intuebere de propinquo, quam confusa quædam congeries colorum sine delectu, sine arte et tamen ubi remoto tegumento totam tabulam eo quod convenit situ intuebere, intelleges, quod temere linteo illitum videbatur, summo artificio ab operis autore factum fuisse. Leibniz gibt an anderen Orten auch noch andere Beispiele, aber es sind blosse Analogien, keine Beweise, die die Notwendigkeit des Uebels in irgend einer Weise erhärten. Z. B. lehrt Leibniz, das Licht könne nur durch Schatten

[1]) Z. B. Théd. § 276.

[2]) cf. Guhrauer Leibn. dtsch. Schriften II. 51, 52.

erkannt werden, und die Dissonanz werde vom Künstler verwendet zu desto schönerer Hervorhebung der Harmonie [1]). Mit diesen Analogien ist deshalb nichts erklärt, weil Gott eben stärker gedacht werden muss als ein beschränkter Mensch. Es nimmt sich für die Allmacht nicht gut aus, dass sie nicht soll ihre Güte vollkommen durchsetzen können, ohne Uebel mit in Kauf zu nehmen. Sogar ins Gebiet des Transscendenten flüchtet sich Leibniz. Vielleicht übertrifft das Glück der übermenschlichen Wesen, welche Leibniz angenommen hatte, sehr die Uebel der Erdenwelt. Ausserdem beruft sich Leibniz mit der Kirchenlehre auch noch auf die Seligkeit der Vollendeten, deren Freuden vielfältig die Leiden der Verdammten übertreffen.

Mit seinen ästhetischen Analogien vertritt Leibniz ein berechtigtes Moment gegen den Pessimismus, so dass man ihm zugestehen muss, der Pessimismus ist theoretisch ebenso unbeweisbar wie sein Optimismus, wenn z. B. Leibniz auf die alltäglichen Güter, wie die Gesundheit hinweist, welche man oft für selbstverständlich und darum für wertlos hält, während man die seltenen Uebel übertreibe. In Théod. § 148 [2]) wendet sich Leibniz gegen Bayle mit Recht, indem er sagt, dass neben den Zuchthäusern und Spitälern doch auch tausendmal mehr Hütten stehen, in denen Menschen ihres Daseins sich freuen, solang die Sonne scheint, und wenn Schmerz sie heimsucht, ihr Herz in Thränen ergiessen und darin Trost finden, getröstet von Mittrauernden. Gewiss, der Pessimist sieht in der Welt bloss die Regenwürmer und Kröten, und man hat Recht, sich im Gegensatz dazu der Nachtigallen und Schmetterlinge zu freuen. Aber Leibniz übersieht, dass es sich nicht darum handelt, nachzuweisen, dass neben den Uebeln auch Gutes sich finde, sondern zu erklären, warum überhaupt Uebel da sind und nicht lauter Güter.

5) Das Uebel. Vom Uebel hat Leibniz die alte Definition gegeben, dass es gleich privatio ist [3]). § 20 gibt auch Aufschluss über das Woher des Uebels: Die Idee oder die individuelle Natur der Kreatur stammt aus den ewigen Wahrheiten im göttlichen Intellekt und ist dort als beschränkt ursprünglich gegeben [4]). Ohne die Schranken wären die endlichen Wesen Gott gleich [5]). Théod. § 33, p. 122 beruft sich Leibniz auf den alten Satz:

[1]) Théod. § 147. p. 198, u. § 12, pag. 109.

[2]) Bei Gerh. pag. 198.

[3]) cf. z. B. Théod. § 20, pag 115 le formel du mal . . . consiste dans la privation; ähnl. Théod. § 30, pag. 120 unten.

[4]) Théod. § 335, 380, 381 (I. partie) und Caus. D. § 69.

[5]) cf. Guhrauer, dtsch.-Schr. v. Leibniz I. 411: „Kein Geschöpf kann ohne Unwesen sein, sonst wäre es Gott“.

malum causam habet non efficientem sed deficientem. Das Negative hat überhaupt keinen Grund, sondern nur das Positive ist von Gott hervorgerufen. Aber diese Auffassung lässt schon beim malum physicum im Stich, denn es ist ein schlechter Trost in den Qualen des Lebens sich vorzusagen: Dein Leiden ist nichts anderes als etwas Negatives. Und wenn man das moralische Uebel als etwas rein Negatives ansehen wollte, so wäre der Moral schlecht gedient, denn das wäre ja die Aufhebung aller Sittlichkeit. Dem Uebel als Negation soll nach Leibniz jede Macht fehlen, aber dies steht in Widerspruch mit aller Erfahrung, besonders beim Blick auf die Nachtseiten der Geschichte.

Aus der Idee eines endlichen Wesens folgt unmittelbar das malum metaphysicum: cf. Théod. § 21, p. 115, le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection. Als metaphysisches Uebel erweist sich die Beschränktheit des menschlichen Intellekts, welche ihn zum Irrtum und zur Erwählung eines Uebels veranlassen kann. Auch die Gebrechlichkeit des Körpers [1]) ist ein malum metaphysicum.

Auf p. 198 a. a. O. wendet sich Schulze wieder gegen die Darstellung von Kuno Fischer in 1. Aufl. pag. 474 und 2. Aufl. pag. 696, wo Fischer schreibt: „Das metaphysische Uebel ist ein Prinzip, das physische und moralische sind Thatsachen". Das metaphysische Uebel sei blos Grund. Wurzel, Möglichkeit des „wirklichen" (!!) Uebels [2]). Das physische und moralische Uebel will also Fischer allein als „wirklich" anerkennen, während der Name „Uebel" für das metaphysische Uebel nur in übertragenem Sinne gelte. Dagegen scheint mir Schulze mit Recht auf Erdmann op. phil. Leibn. pag. 720 a sich zu berufen, wo sich Leibniz direkt gegen einen Gegner wendet, der das metaphysische Uebel ne considère pas comme un mal. Leibniz selbst will also auch den metaphysischen Mangel an Vollkommenheit als wirkliches Uebel angesehen wissen. Leider hat auch hier wieder Kuno Fischer in der 3. Aufl., pag. 584 f. die alte Auffassung wiederholt, ohne sich um Schulze zu kümmern. Schulze lehrt also: Das Prinzip alles Uebels, des metaphyschen, physischen und moralischen, ist nach Leibniz in der ideellen, ursprünglichen Beschränktheit der Kreatur im göttlichen Intellekt zu suchen, wie auch Kuno Fischer 3. Aufl., pag. 584, selbst schreibt: Die Schranke ist das Prinzip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund alles Uebels. Aber nur

[1]) Théod. § 14. pag. 110.

[2]) cf. 2 Aufl., pag. 696, 695, 710 und 707.

in sekundärer Weise ist nach Schulze das metaphysische Uebel Grund und Wurzel der beiden anderen, der absolute erste Grund ist eben die ideelle Beschränktheit des Endlichen.

Das physische Uebel ist ein Gefühl körperlicher Unvollkommenheit (cf. Théod. § 342, pag. 318: Il était naturel, que cette imperfection du corps fût représentée par quelque sentiment d'imperfection dans l'âme). Ausserdem gehört hierher noch Trauer und Unglück. Die einfache körperliche Unvollkommenheit lässt Leibniz nicht als physisches, sondern nur als metaphysisches Uebel gelten d. h. als absolut unvermeidlich. (Théod. § 14, pag. 110.) Nur den wirklichen Schmerz vernunftbegabter Wesen berücksichtigt Leibniz als physisches Uebel: er will also die Tiere ausser Betracht lassen [1]). Damit wird der Kreis des Uebels, für dessen Erklärung Leibniz aufzukommen hat, mit Recht beschränkt, wenn nur dieses beschränkte Gebiet seiner Thesen nun auch haltbarer wäre. Leibniz übergeht den Schmerz der Tiere [2]), nicht als ob er mit Descartes hätte die Empfindungen der Tierseelen leugnen wollen, denn bei Leibniz haben alle Monaden, also auch die tierischen, Vorstellungen. Aber weil sie kein Bewusstsein, keine Reflexion haben, deswegen lässt Leibniz die Leiden der Tiere beiseite. Nur bewussten Schmerz will Leibniz als physisches Uebel gelten lassen.

Kuno Fischer (1. Aufl. 473. 2. Aufl. 695) sagt: „das physische Uebel besteht im beschränkten Wirken, welches dem Leiden gleich kommt". Dieser Ausdruck ist nach Schulze pag. 204 f. missverständlich, denn Leibniz hat den Ausdruck „Leiden" nicht im landläufigen Sinne gebraucht. Thätigkeit und Leiden sind nach Leibniz das metaphysische Verhältnis der Monaden (cf. auch Fischer selbst 3. Aufl. pag. 358 ff.): „Leidend ist eine Monade, wenn sie dunkle, verworrene, beschränkte Vorstellungen hat, und dieses Leiden ist metaphysische Beschränkung der Thätigkeit oder metaphysisches Uebel, und davon ist das physische Uebel scharf zu trennen; das metaphysische Uebel ist der Weg, die Möglichkeit des physischen Uebels". Auch an diesem Punkte hat Fischer in der 3. Auflage, pag. 584 die alte Darstellung stehen lassen.

Nun noch ein Weniges über die Motive des physischen Leidens. Manchmal scheint Leibniz es ganz als Strafe für die Sünde zu erklären [3]).

[1]) Caus. Dei, § 31, pag. 443.

[2]) cf. Théod. § 251: laissons les bêtes.

[3]) cf. Caus. Dei § 31: Physicum accipitur etc. Quo pertinet „malum pœnale": § 32, pag. 443; Théod. § 241, pag 261; 265 f.; pag. 274 f. An anderen Stellen

Jene Stellen, wo Leibniz alle physischen Uebel als Folgen der Sünde erklärt, sind deshalb wohl ungenau, weil sich mindestens ebensoviele nachweisen lassen, in denen nicht alle physischen Uebel aus der Sünde abgeleitet werden. Auch bei seinen Nachfolgern werden wir ein ähnliches Schwanken bemerken.

Auch das moralische Uebel ist ein Mangel an Vollkommenheit, obwohl es durch göttliche Lenkung eine Quelle grosser Fortschritte ist [1]). Auch hier kann Gott nicht Urheber sein [2]): es kann als Nichtreales nicht selbst subsistieren, sondern bedarf einer Substanz als Unterlage, an welcher es sich äussert als privation de l'être. Moralisch gut oder böse ist eine Handlung nur, wenn man sie bewusst gewollt hat. C. D. § 98, pag. 453: utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus. Das moralische Uebel besteht also in einem Defect des Intellekts und des Willens. Der normale Wille erstrebt das Gute [3]), aber wegen der metaphysischen Unvollkommenheit unseres Intellekts können wir irren und ein geringeres Gut wählen, was auch ein Uebel ist [4]). Auch maskiert sich uns oft ein Uebel hinter einem Gute: Théod. § 154, pag. 201: le mal est caché sous le bien, und § 289, pag. 289.

Wie verhält sich aber die menschliche Freiheit zur göttlichen Präscienz? Die Präscienz ist bei Gott dadurch möglich, dass er die Ursachen vorherweiss, die uns immanent determinieren. Damit weiss er zugleich die Wirkungen. Aber da die That auf dem menschlichen Entschluss beruht, ist der Mensch auch dafür verantwortlich [5]). Nicht weil Gott unsere That vorherweiss [6]), geschieht das Böse, sondern weil es geschieht, weiss es Gott vorher. Hierher gehört auch die von Leibniz vollzogene Unterscheidung zwischen materiale und formale peccati. Nur die neutrale Kraft zu handeln, das materiale, ist von Gott, das formale, die That selbst, ist menschlich. Auf die Darreichung des materiale peccati allein beschränkt sich der göttliche concursus. Auf diese Weise ist nun Gott wenigstens verbal auch in Bezug auf das

---

betrachtet er nur einen Teil des phys. Uebels als Straffolge des moralischen. Caus. D. § 52—59, pag. 446 ff.

[1]) Théod. § 276.

[2]) Théod. § 158, pag. 203 u. § 164, pag. 207.

[3]) Théod. § 33, pag. 122 u. § 154, pag. 201.

[4]) Théod. § 319, pag. 306.

[5]) Théod. § 405 ff., pag. 357 ff.

[6]) Théod. § 55, pag. 133.

malum morale gerechtfertigt. Aber das Rätsel selbst ist nicht gelöst, sondern nur ins Unbegreifliche zurückgeschoben, denn der Mensch müsste im Stande sein, auch eine nicht vorhergewusste Handlung zu wählen, um frei zu sein. Wir werden noch weiter unten deterministische Elemente in Leibniz' Anthropologie finden.

Aus diesem Mangel des Intellekts also entsteht das moralische Uebel: (cf. die Beurteilung des King'schen Buches de origine mali durch Leibniz bei Erdmann op. phil. Leibn. pag. 652a: c'est toujours faute de raison qu'on fait une mauvaise action). Wir haben also hier die sokratische Meinung, dass die Tugend lehrbar sei und das Böse aus einem Mangel an Einsicht entsteht. Durch Verstandesaufklärung ist dem aufzuhelfen. Kein Wunder, dass Sokrates bei der Aufkärung in hohen Ehren stand und Mendelssohn ihn zu kopieren trachtete.

Uebrigens dürfte es schwer halten, die sittlichen Vorschriften aus blosser theoretischer Verstandeserkenntnis abzuleiten. Zudem gibt auch die Praxis dieser Theorie Unrecht, indem manche, die durch Scharfsinn geglänzt haben und an Erkenntnis hervorragten, an moralischem Wandel von einfältigen ungebildeten Leuten übertroffen wurden. Man trifft Sittlichkeit an in der Hütte des Ungebildeten und in den Palästen, und ebenso das Gegenteil: ein Beweis, dass hier auch noch andere Faktoren wirksam sind als Verstandeserkenntnis, obwohl nicht geleugnet werden soll, dass auch die Erkenntnis bei sittlichem Handeln eine Rolle zu spielen hat.

Es finden sich bei Leibniz aber auch Ansätze, in denen das malum morale mehr vom Willen abgeleitet und weniger vom Intellekt abhängig gedacht wird: cf. Théod. (§ 30 u.) § 311, pag. 301: ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser. Auch C. D. § 73, pag. 450 wird das moralische Uebel aus dem Willen abgeleitet, welcher creaturis adhæerescit oder ad carnalia vertitur [1]).

Letztes Prinzip des malum morale ist das ursprüngliche malum metaphysicum alles Endlichen. (cf. Théod. § 155, pg. 202: l'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement, etc., oder Théod. § 20, p. 115 ob.) Aber der Konsequenz sucht sich Leibniz zu entziehen, dass das moralische Uebel notwendig aus dem metaphysischen folgt. Nur die Möglichkeit des Uebels soll metaphysisch notwendig sein, (cf. C. D. § 69, p. 449: Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus

[1]) Caus. D. § 86, p. 452.

tamen contingens, id est necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cuius partem facit und dazu Théod. § 156, a. E., pag. 203: Sa source (sc. du péché) est dans l'imperfection originale des créatures; cela les rend capables de pécher et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte. Aus der Möglichkeit der Sünde also wird ihre Wirklichkeit, wenn es die Harmonie und die Umstände mit sich bringen, d. h. wenn es die beste Welt so erfordert [1]. Ohne das Böse wäre die Welt nicht die beste [2]. Einfach durch Weglassung des freien Willens, der jedoch selbst von den Vorstellungen seines Naturells determiniert wird [3], hätte Gott das moralische Uebel hindern können, aber da wäre der Schaden grösser gewesen als der Nutzen, weil die Welt dann nicht mehr die beste wäre. So behauptet Leibniz in Wahrheit dennoch die Notwendigkeit des moralischen Uebels, wenn auch mit allerhand Kautelen und Barrieren, die die Sache möglichst harmlos hinstellen sollen.

In dem schönen Aufsatz „Von der Glückseligkeit“ [4], einer Abhandlung, welche mir in den bisherigen Dissertationen über Leibniz unbillig übersehen zu sein scheint, äussert sich Leibniz über den Weg, der aus den Uebeln zur Glückseligkeit führt. Die Erhöhung der Kraft dient zur Befreiung des Menschen; die Kraft des Menschen aber besteht in seinen deutlichen Vorstellungen, in der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten, (ähnlich schon Baco von Verulam: „Wissen ist Macht“). Wer glücklich werden will, muss seinen Verstand zu erleuchten suchen und den Willen üben, nach dem Verstande sich zu richten. Wenn mein Wille ganz meiner vollkommen erleuchteten Vernunft gehorcht, ist das Ziel erreicht. Unsere Vernunft lehrt uns nun, dass wir nicht allein sind, sondern mit anderen in Verbindung stehen müssen, und was wir müssen, sollen wir g e r n e müssen, denn nicht in Absonderung und Egoismus ist die Glückseligkeit zu finden, sondern wenn man voll sozialer Gesinnung sich freut im Glücke des Nächsten und es zu bewirken sucht. Je mehr Liebe, desto mehr Glückseligkeit, Vollkommenheit, Kraft, Leben. Hier ist der Ausweg einer wahren Théodicée eingeschlagen, der Ausweg, den später K a n t als den allein möglichen nachwies.

---

[1] cf. Théod. § 25; 121; 124; 159; etc., Caus. D. § 120 u. 126.

[2] Théod. § 234, pag. 256 f. u. § 201, pag. 236

[3] Théod. § 132, pag. 184.

[4] Op. phil. ed. E r d m a n n, pag. 671 ff.

Wie viel Leibniz von der theoretischen Ausbildung erwartete, geht aus seinem Plan einer scientia generalis hervor, durch welche er einen grossen Teil des menschlichen Elends entfernen zu können hofft. cf. Initia scientiae generalis p. 85, ed. Erdmann: Ostenditur magnam partem miseriæ nobis contingere aut felicitatis abesse non defectu virium, sed vel scientiæ vel bonæ voluntatis, et ipsam scientiam nobis deesse solere culpa nostra. Wir haben hier einen Gedanken, der durch die ganze Aufklärung hindurch geht, und z. B. bei Lessing in den Freimaurergesprächen wiederholt wird. Gewiss ist dies ein erhabener Gedanke, der zur Abhilfe manches Jammers dienen könnte, dem die Menschheit jetzt noch aus Unkenntnis unterworfen ist. Aber doch würde die Ausführung des Vorschlags nur teilweise zum Ziele führen, weil theoretische Ausbildung nicht identisch ist mit Sittlichkeit. Die Aufklärung übersieht die finsteren Mächte der Leidenschaften, die das Menschengeschlecht unglücklicher machen als alle physischen Uebel. Sie hält den Menschen für von Natur gut. Kant hat diesem Irrtum ein Ende gemacht und zugleich das Heilmittel nachgewiesen: In der Ethik allein ist das Gegenmittel gegen ethischen Defect.

In der Metaphysik regiert der Kausalzusammenhang, dort ist nichts gut noch böse. Das hatte schon Spinoza gesehen, und unser Leibniz versuchte vergebens, dem zu entrinnen. Auch ihm droht der Unterschied zwischen „Gut und Bös“ zu schwinden; denn wo alles determiniert ist, kann man nicht mehr von Uebel und Böse reden wollen [1]). Wir sehen

[1]) cf. Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn 1785, p. 24: „Ich weiss kein Lehrgebäude, das so sehr wie das von Leibniz mit dem Spinozismus übereinkäme . . . Im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre“. cf. auch Creucer Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen revocatur denuo. Lpzg. 1796, pag. 73 ff. u. pag. 103 ff. — Im vorangegangenen Texte wurde das Leibniz'sche System von innen heraus aufzulösen gesucht, indem ihm nachgewiesen wurde, dass die Konsequenz es über sich selbst hinaus zu Spinoza treibt. Man könnte diese Kritik für nicht genügend stringent ansehen, weil ja der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Spinoza und Kant, auch heute noch nicht beendigt ist, und der Determinismus immer wieder Vertreter findet. Deshalb, nicht aber aus Zweifel an der Möglichkeit der Freiheit ist es ratsam, die im Text gegebene Kritik gegen Leibniz zu verstärken. Beurteiler wie Kant (cf. pag. 157) haben bemerkt, dass in der Théodicée alles auf dem Gottesglauben und auf der Haltbarkeit seiner Beweise beruht. Sobald der Théodicée diese Basis der Gottesbeweise geraubt ist, ist sie als theoretischmetaphysisches System vernichtet. Diese Kritik findet sich in der trenscendentalen Dialektik der Kritik der reinen

schon hier: Uebel und Böse sind Kategorien, für welche innerhalb der streng theoretischen Betrachtung kein Raum ist, hier gibt es nur Kausalität. Darum sind auch nur diejenigen Versuche einer Théodicée, wenn man sie noch so nennen soll, aussichtsreich, welche auf ganz anderem Fundament, als dem der ontologischen Metaphysik, errichtet werden. Sie sind allerdings nicht mehr so imponierend für den oberflächlichen Betrachter, ja sie scheinen mit den theoretischen Stützen allen Halt verloren zu haben. Aber wenn man die Gedanken des Leibniz'schen Aufsatzes von der Glückseligkeit ansieht, so wird man sagen müssen, hier liegt ein aussichtsreicher Anfang vor, an dem Kant weiterbauen konnte in seiner praktischen Philosophie. Die Menschheit musste in mehreren ihrer besten Köpfe sich an Théodicéen vergeblich bemühen, bis Kant diesen Ausweg in der praktischen Vernunft als den einzig möglichen nachwies, nachdem er in seiner transcendentalen Dialektik der dogmatischen ontologischen Metaphysik alle anderen Auswege abgeschnitten hatte.

Erdmann: Versuch II 2, pag. 134, nennt die Théod. das schwächste Werk von Leibniz, da es die schwächste Seite seines Systems behandle und durch breite Popularität die logische Schärfe einbüsse. Dies Urteil ist hart, aber man wird zugeben müssen, dass es berechtigt ist. Mit grossem Scharfsinn und unermüdlicher Beredsamkeit hat Leibniz die Einwendungen zu entkräften versucht, aber nicht glücklich. Mehr als einmal hat er sich ins Unkontrollierbare, Uebersinnliche zurückziehen müssen, wohin ihm sein Gegner mit seinen Einwendungen nicht folgen kann, ohne selbst die Basis exacter Beweisführung zu verlassen, aber in den transcendenten Aufstellungen von Leibniz können wir bestenfalls nur geistreiche Hypothesen, keine Lösungen sehen.

C. Wolff und die genuinen Leibniz-Wolffianer.

Literatur: 12. Buhle: Geschichte der Phil. Bd. VII u. VIII.

13. Max Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2 Aufl., Bd. I, 1897.

Vernunft Kant's, und wir werden uns noch mit ihr zu beschäftigen haben. Dort erfüllen sich die Geschicke von Leibniz Théodicée, nachdem keiner der früheren Gegner jenen Untergrund des Dogmatismus in der ontologischen Begriffsdeduktion bemerkt und zu erschüttern vermocht hatte.

Vieles findet sich auch bei **Eberstein** u. **Erdmann** (cf. pag. 11 dieser Abhandlung). Der Aufsatz v. R. **Wahl** in d. Ztsch. f. Philos. u. ph. Kritik, Bd. 85, über **Bilfinger's** Monadologie u. prästabilierte Harmonie ist sehr interessant, berührt jedoch unseren Gegenstand nicht.

14. Walther **Arnsberger**: Chr. Wolff's Verhältnis zu Leibniz. Weimar 1897.

§ 1. **Wolff.**

Eberstein: Versuch Bd. I, pag. 96, hat richtig gesehen, wenn er sagt, dass die Leibniz'sche Philosophie nichts durch ihre Popularisierung gewann, denn, was ihr an Breite zuwuchs, verlor sie an Tiefe. Die Gedanken von Leibniz wurden bald Mode, aber seine Nachfolger hielten sich nur an die Schalen: Der Geist des Leibniz'schen Systems blieb ihnen meist ziemlich fremd. So zehren seine genuinen Nachfolger allesammt von der Théodicée, und es dürfte schwer halten, bei ihnen, wenigstens in unserem Problem neue, originale Gedanken nachzuweisen. Dagegen erklärte Walther **Arnsberger** (Wolff's Verh. zu Leibn.), es sei gar nicht Wolff's Absicht gewesen, Leibniz zu kopieren, und zitierte als Beweis dafür einen Brief Wolff's an Manteuffel v. 13. Dez. 1743, worin er schreibt, dass er des Hrn. v. Leibniz Théodicée nicht habe ganz durchlesen können, sondern nur „oculo fugitivo durchblättert habe." cf. Arnsperger, pag. 4. Diese Behauptung **Wolff's** seheint mir etwas kühn, denn wir werden in der Darstellung seines Systems auf die unverkennbarste Geistesverwandschaft stossen, welche ohne starke Benützung Leibnizens von seiten Wolff's undenkbar ist. Znzugeben aber ist, dass das Wolff'sche System als Ganzes sich nicht mit dem Leibniz'schen deckt.

Wenn die Leibniz'schen Thesen bei uns auch öfters den Widerspruch herausforderten, so sind sie doch originell, geistvoll, interessant. Man lernt an ihnen denken. Aber bei seinen Nachtretern überkommt einen manchmal gähnende Langweile, und man begreift es, wie Gœthe über das collegium metaphysicum seiner Jugendzeit im Faust spotten konnte. Mit unendlicher Gravität wird hier das Oedeste deduciert, demonstriert, conkludiert, korroliert. Man möchte ihnen ins Stammbuch schreiben: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch eng im Raume stossen sich die Sachen". Die ontologischen Gedankengebäude sind schön, nur passen sie nicht in die Wirklichkeit.

Nach Leibniz's Tod war die Kontroverse über unseren Gegenstand eine Zeit lang eingeschlafen [1]), bis sie durch die Wolff'sche Schrift

[1]) **Baumeister** pag. 43.

„von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“ 1719 wieder angefacht wurde. Neben dieser Schrift kommt für unseren Gegenstand noch hauptsähhlich in Betracht die Theologia naturalis v. 1739. Jedoch werden wir im Vorübergehen auch noch andere Wolffiana zu erwähnen haben. Wenn auch Wolff sich gegen die Bilfinger'sche Bezeichnung seines Systems als Leibniz-Wolffisches wehrte, weil sie seine Originalität herabsetze, so sieht man doch gerade bei der Behandlung unseres Gegenstandes, wie sehr er von seinem Vorgänger gezehrt hat. Bei Wolff ist alles glatt und sauber gearbeitet und die vorhandenen Risse und Sprünge im Gedankenzusammenhang zu verkleistern gesucht [1]). Uebrigens verwendete Wolff von Leibniz nur, was ihm kongenial war, während er die Monadologie z. B. so vergröbert hat, dass man den Leibniz'schen Grundgedanken in ihr nur noch mit Not wiedererkennt. Angezogen fühlt sich Wolff besonders von der teleologischen Grundrichtung des Leibniz'schen Systems, und diese verwendet er in praktisch-utilitaristischer Verständigkeit. Alles, das Einzelne und das Ganze, wird unter dem Satz vom „zureichenden Grunde“, welcher als identisch mit dem Zweckbegriff erklärt wird [2]) aufgefasst. In den „Vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge“ vertritt Wolff die äusserliche Teleologie, der gemäss er in § 242 schliesst, dass die Sonne um der Erden willen und unsere Erde für den Menschen da ist. Auch Kant hat dem Zweckbegriff innerhalb der

---

[1]) Arnsperger wendet sich auf pg. 36 seiner Abhandlung gegen die These, dass Wolff bloss die zerstreuten Gedanken Leibnizens in ein System vereinigt habe. Vielmehr beweise der Briefwechsel zwischen Wolff und Leibniz Wolff's Selbständigkeit. Jedoch darf für die Beurteilung von Wolff's Verhältnis zu Leibniz nicht bloss dieser Briefwechsel beigezogen werden, welcher nur bis 1716 reicht; massgebender sind die eigentlichen philosophischen Werke der Beiden für jeden Vergleich ihrer Stellung. Schon die Zeitgenossen haben Wolffs geistige Abhängigkeit von Leibniz erkannt. (cf. Baumeister: vita, fata et scripta Chr. Wolffii Philosophi 1739, pag. 53.) Und in seiner Antwort darauf gibt Wolff zu, in der Ontologia, Kosmologia u. Psychologia rationalis einige Begriffe aus Leibniz's Théodicée angenommen und mit seinen Schriften vereinigt zu haben. cf. Arnsperger pag. 41 u. 42. Und in seinen ausführlichen Nachrichten von der Einrichtung seiner Vorlesungen, pag. 149, schreibt Wolff, dass er gerne fremde Meinungen adoptiert habe, nicht aber sich darum kümmere, ob er die Meinung anderer ganz getroffen, sondern dass er sie in sein System einfügte. Er wer also mit Wissen und Willen Eklektiker. cf. Arnsperger pag. 58.

[2]) Vernünftige Gedanken von Gott, § 1028.

Philosophie Raum zu schaffen gesucht, aber nicht zur theoretischen Welterklärung, sondern für die vernünftige, religiöse und künstlerische Weltauffassung. Aber zum Spott musste herausfordern (cf. z. B. bei Herder, pag.) die Art Wolff's, bei allem genau die Absichten der Vorsehung herausstellen zu wollen.

Hier sind die Samenkörner ausgestreut worden für jene praktisch utilitaristische Weltauffassung, die in den Sternen eine zweckmässige Vorrichtung zur Strassenbeleuchtung der Erde sehen zu müssen glaubte.

α) Gott und Welt. Warum gerade diese Welt in dieser ihrer Beschaffenheit existiert, weiss Wolff ganz genau. Gott hat sich alle möglichen Welten vorgestellt [1]) und die gegenwärtige Welt daraus gewählt, denn sogar für das Wesen Gottes gilt das Prinzip des zureichenden Grundes: (Theol. Nat. I. 334.) Die allgemeinere Definition des zureichenden Grundes ist enthalten in Log. Disc. prael. § 70: Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est. si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur cur idem potius sit quam non sit.

Aus den zahllosen Wiederholungen der Lehre von unendlich vielen möglichen Welten [2]) erkennt man, welche Freude Wolff an diesem echt scholastischen Inventarstück gehabt hat. Die Welt ist eine von Gott hervorgebrachte vollkommene Maschine [3]), welche bei der geringsten Veränderung viel unvollkommener geworden wäre: Cosmolog. § 73: Mundus omnis etiam adspectabilis machina est, und Cosmol. § 531: Si miraculum in mundo contingit nec aliqua ulterius mutatio accedit, sequens mundi pars non amplius eadem est, quæ alias futura erat [4]). Wie bei Leibniz wird der göttliche Wille dem Intellekt untergeordnet, Theol. nat. II. 282: Malum metaphysicum ideis rerum in intellectu divino inhæret independenter a voluntate divina. Gott kann nur wollen, was er als möglich erkannt hat. Die Wahl der besten Welt erfolgt ohne äusserlichen Zwang [5]), hat aber ihren objektiven Grund: Die grössere Vollkommenheit [6]). Im Unterschied von Leibniz fasst Wolff die Welt als getrennt von Gott. In Gottes Verstand sind die Ideen notwendig, so dass Gott nicht ohne sie gedacht werden kann. Die göttliche Freiheit beweist Wolff damit,

---

[1]) Theol. nat. I. § 121 u. 156.

[2]) Z. B. Theol. nat. § 311. 266. 768. 547. 121. 334. 382 etc. Vft. Ged. v. Gott etc., § 1061 und vielen anderen Stellen.

[3]) Vft. Ged. v. G.. § 1061. Punkt 5.

[4]) cf. Th. nat. I. 736. Vft. Ged. v. Gott, 1058.

[5]) Th. nat. I. 351.

[6]) Th. nat. I. 325.

dass vor Gott nichts existierte, er also auch nicht von aussen bestimmt werden konnte. In der besten Welt gibt es kein Zufälliges, sondern was zu ihrem Ideenkomplex gehört, muss entweder notwendig existent werden oder Gott kann überhaupt die ganze Welt nicht schaffen. Andere Möglichheiten sind nur scheinbar vorhanden, weil es dem Wesen Gottes widersprechen würde, sie wirklich werden zu lassen. Wir haben Gott dafür zu danken, dass er aus Güte keine grösseren Uebel in die Welt gebracht hat [1]). Der Zweck Gottes bei der Weltschöpfung ist nach Theol. nat. I, 706 dieser: Deus hominem et in genere creaturæ rationalis cuiuscumque felicitatem vult. Etenim voluptatem percipit ex felicitate hominum et eorum, quæ rationis capacia sunt, und dieser Weltzweck ist von Gott mit dem Kausalnexus identisch gemacht; cf. Vernünftige Gedanken von Gott, § 1028: „Die notwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge sind Gottes Absichten".

β) **Das Uebel.**

Jede der möglichen Welten enthält metaphysisches Uebel [2]), weil sie aus endlichen Wesen besteht, und dieses metaphysische Uebel ist absolut notwendig. (Theol. nat. II, 283: malum metaphysicum est absolute necessarium, nec a rebus auferri potest). Die Definition des malum metaph. gibt Theol. nat. I, 372: Malum metaphysicum dicitur, quod per essentiam et naturam suam rem imperfectiorem reddere censetur, quam foret, si abesset, adeoque in limitatione determinationum essentialium consistit, z. B. die finitudo et limitatio originaria intellectus nostri. Dazu vergl. Theol. nat. I, 548: malum metaphysicum est absentia perfectionis alienæ, non propriæ. Jedes endliche Wesen hat also eigene beschränkte Vollkommenheit, und seine Schranken entfernen bloss eine fremde Vollkommenheit. Theol. nat. I, 375: das mal. metaph. ist absolut notwendig, denn es gehört zur Essenz eines jeden endlichen Dinges ursprünglich als Beschränkung seiner vis activa und seiner potentia seu possibilitas agendi. Die Essenz, das Wesen der Dinge, ist Gott ursprünglich gegeben [3]). Die Essentia bedeutet die innere begriffliche Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Bestimmungen eines Dinges; sie ist nicht = existentia, sondern die existentia oder Actualität ist die Ergänzung der blossen logischen Möglichkeit. Per essentiam ens possibile est. Præter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat [4]). Ohne das essentielle metaphysische Uebel nun

---

[1]) Theol. nat. I, § 736 u. § 722.

[2]) Theol. nat. I, 376 f.

[3]) Vft. Ged. v. G., § 1022.

[4]) Ontol. § 153 u. 173.

wären die endlichen Dinge unendlich, gleich Gott [1]). Darum kann Gott keine Welt ohne metaphysisches Uebel schaffen [2]). Diese Unmöglichkeit einer Welt ohne malum metaphysicum vermindert nicht die göttliche Allmacht. Th. N. I. 378: Omnipotentia nec extenditur ultra sphaeram possibilium et hoc non obstante quod Deo omnipotentia conveniat, potentia eius est absolute maxima. Nicht einmal ein göttliches Wunder könnte die Welt von dem malum metaphysicum befreien (Th. N. I, § 381: Malum metaphysicum ne per miraculum quidem a mundo aut ente quocunque singulari auferri potest), denn Gott ist an seine Idee des Möglichen absolut gebunden. Das metaphysische Uebel ist von Gott nicht bezweckt [3]), denn Deus malum tamquam finem intendere nequit [4]). Die erhaltende Kraft Gottes erstreckt sich nur auf die Substanz, das dauernde, nicht auf die Einschränkungen und Veränderungen. Die Einschränkungen (das malum metaph.) bestehen nicht „vor sich" [5]), sondern sie werden wirklich nur an den eingeschränkten Dingen.

Aus den Einschränkungen stammen alle Unvollkommenheiten, das moralische Böse und das physische Uebel [6]), welche also nicht Gott, sondern den beschränkten Dingen selbst zuzuschreiben sind. Das malum metaphysicum äussert sich bloss als Veränderlichkeit, nicht als Vergänglichkeit, denn alle einfachen Substanzen sind ewig [7]). Daraus folgt nach Wolff die Unverweslichkeit aller Seelen, auch der Tierseelen als einfacher Substanzen. Die menschliche Seele hat vor allen übrigen den Vorzug der Unsterblichkeit [8]). Die unsterbliche Seele behält nach dem Tode ihre Persönlichkeit, ihre Vorstellungen und Erinnerungen [9]).

Bevor wir zum malum morale übergehen, haben wir noch in Kürze die praktische Philosophie Wolff's anzusehen, weil diese mit seiner Lehre vom malum morale zusammenhängt. Seine praktische Philosophie gibt Wolff am kürzesten in seinen „Vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, 1720." Wolff leitet alle Sittlichkeit aus dem menschlichen Intellekt ab und

[1]) Vft. Ged. v. G., § 585 u. 113.

[2]) Theol. nat. I, 377.

[3]) Theol. nat. I, 669, 546; Vft. Ged. v. G., § 1056.

[4]) Theol. nat. II, 297; Vft. Ged. v. G., § 1055.

[5]) Vft. Ged. v. G. § 1056.

[6]) Vft. Ged. v. G. § 1056.

[7]) Theol. nat. I, 861 ff.

[8]) cf. Wolff's ges. kleine phil. Schriften, 1739, IV, 220 ff.

[9]) Psychol. empir, 749—769.

ist insofern als Determinist zu bezeichnen (cf. Vft. Ged. v. ds. Menschen Thun u. Lassen 73, 253 u. Psychol. emp. § 509: appetitus nascitur ex cognitione, non tamen per saltum). Die Brücke zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen findet Wolff in den Vorstellungen von Lust und Unlust, welche Motive sind für den sittlichen Willen [1]). Nach Psychol. empir, § 944, gibt es ohne zureichenden Grund oder Motiv kein Wollen. Aber gerade aus dem Umstand, dass wir fortwährend Vorstellungen haben, folgt, dass es kein æquilibrium arbitrii gibt [2]). Höchste Vollkommenheit gewährt uns höchste Lust. Darum ist höchster Zweck des Menschen und zugleich grösste Befriedigung die Erlangung höchster Vollkommenheit [3]). Aber wegen des malum metaphysicum, welches sich beim Menschen in der Beschränktheit seines Intellekts offenbart, ist ein Irrtum im Gegenstand der Lust möglich [4]). Da Gott keine Kreatur ohne mal. metaphysicum schaffen kann, muss auch der Mensch mit der Möglichkeit zu sündigen geschaffen sein [5]). Ohne diese Möglichkeit zu sündigen, wäre die Welt schlechter [6]). Vermöge eines Irrtums kann der Mensch ein scheinbares Gut erstreben, welches ihm in Wahrheit Unheil bringt, oder er kann ein geringeres Uebel vorziehen, um einem grösseren zu entgehen [7]). Wolff wehrt sich gegen den Vorwurf des Egoismus, der im Streben nach Vollkommenheit zum ethischen Prinzip erhoben würde, indem er lehrt, man solle auch die Vollkommenheit Anderer erstreben. Aber er vermag diese Vorschrift doch wieder nur egoistisch zu begründen, nämlich: Durch fremde Vollkommenheit und Zufriedenheit werde unsere eigene Wohlfahrt gesichert [8]). Gut und bös sind bei Wolff theoretische und von jeder Autorität unabhängige Begriffe. Nur die vollkommen deutliche Erkenntnis des Guten und Bösen begründet die wirkliche Willensfreiheit [9]). Etwas ist nicht gut, weil es Gott geboten hat, sondern Gott hat es geboten, weil es gut ist, weil es unsere Vollkommenheit vermehrt [10]). So stimmt das Moralgesetz

---

[1]) Psychol. empir. 565 u. 586.

[2]) cf. Vft. Ged. v. G., § 506.

[3]) Vft. Ged. v. G., § 404, ff.

[4]) Theol. nat. I, § 309 Anm.

[5]) Theol. nat. I, § 718 u. 898.

[6]) Theol. nat. I, 675 u. 717.

[7]) Vft. Gedanken von Gott, § 507.

[8]) Vft. Ged. v. des Menschen Thun und Lassen, 28, 43.

[9]) cf. Psychol. empir, § 880.

[10]) Vft. Ged. v. d. Menschen Thun und Lassen, § 3—5.

und das Naturgesetz vollkommen überein, so dass Wolff glaubt, die Moral ganz auf Metaphysik gründen zu können. Sein Moralgesetz, welches befiehlt: mache deinen Zustand vollkommener, gilt auch für den Atheisten, so dass auch der Atheist sittlich sein kann [1]).

In der Theol. n. I. § 374, gibt nun Wolff die Definition des malum morale: quod inhæret actionibus liberis hominum seu ob quod eaedem dicuntur vitiosae. Es macht uns und unseren Zustand unvollkommener [2]), und entsteht aus Missbrauch der Freiheit, so dass der Mensch dafür sittlich verantwortlich ist [3]), und dieser Freiheitsmissbrauch entsteht aus dem beschränkten Intellekt [4]).

Das Verhalten Gottes zum malum morale ist vor der That rein permissiv und insofern frei [5]). Gott weiss die volitiones und nolitiones der Menschen vorher [6]), aber sein Vorherwissen schliesst unsere Freiheit nicht aus, denn sein Vorherwissen macht nicht unsere Handlungen. Gott weiss nur die determinierenden Umstände voraus. Der concursus divinus [7]) besteht im blossen Spenden der sittlich neutralen Kraft zu handeln, die Handlung selbst ist Eigentum des Menschen [8]). Positiv vorschreibend wirkt Gott nur zu den guten Thaten mit [9]); zum Bösen verhält sich Gott vollkommen gegensätzlich [10]). Nach der bösen That ist es Sache der göttlichen Güte, das Böse zum guten Ziel zu lenken; hierin besteht die Rechtfertigung seiner Zulassung, und ohne diese seine Zulassung hätte Gott seine Güte nicht so evident machen können [11]).

Von den Folgen des malum morale redet Th. n. I, 574: Actiones malae internæ, quatenus moraliter spectantur, animam et eius statum reddunt imperfectiorem, sie weckt Ekel, Furcht, Reue. Nach Th. n. I, 577 ist die Wirkung eine imperfectio accidentalis, denn die essentiales deter-

---

[1]) Vft. Ged. v. d. Menschen Thun und Lassen, § 5—20, u. Eberstein I, pag. 123 ff.

[2]) Vft. Ged. v. G., § 426.

[3]) Theol. nat. I. 580.

[4]) Theol. nat. I. 897; II, 289. Vft. Ged. v. G., 906 f. u. 521.

[5]) Theol. nat. I, 321, f.

[6]) Vft. Ged. v. G., 970.

[7]) Theol. nat. I, 876.

[8]) Theol. nat. I, 888, f.

[9]) Th. nat. I, 994.

[10]) Th. nat. I, 585.

[11]) Vft. Ged. v. G., 1060.

minationes sunt immutabiles. Nur die perfectio accidentalis wird geschwächt.

Am schwankendsten drückt sich Wolff aus betreffs des physischen Uebels. Gern möchte er es gänzlich mit der populären Anschauung als reine Folge des moralischen Uebels hinstellen, und dazu führen auch die theoretischen Prinzipien, aber dem widersprechen die Thatsachen der Wirklichkeit. Auch Leibniz war hier so schwankend. Als Folge des malum morale erscheint es z. B. in Th. n. I, § 708, 723, 734, andererseits soll es nach Wolff aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge eben als conditio sine qua non der besten Welt resultieren [1]), ohne deren Aufhebung es nicht entfernt werden konnte [2]). Mit Rücksicht auf die beste Welt sind die physischen Uebel gar keine Uebel [3]). Gott hat auch die physischen Uebel nicht beschlossen [4]), weshalb sie nur von hypothetischer Notwendigkeit sind. Gott ordnet nur die Welt im Ganzen und zwar vollkommen [5]), aber auch das malum physicum hat er von Ewigkeit her vorhergewusst [6]). Nur wenn man alles vereinzelt betrachtet, oder im Vergleich untereinander, lässt sich darum überhaupt von Uebel reden [7]). Von hier aus fällt auch ein Licht auf Th. n. I, 373, wo es heisst: malum physicum statum mundi quoad effectus naturales imperfectiorem reddere censetur; man beachte das censetur: bloss menschliche Auffassung kann von physischem Uebel sprechen. Vor dem göttlichen Blick auf das Ganze ist es nicht vorhanden.

Auch das malum physicum hat Gott vorhergesehen [8]) und mit in Rechnung gezogen bei der Weltschöpfung, um es, sowie das moralische Uebel, zum Guten zu lenken [9]). Darum darf man von der Existenz der Uebel nicht auf einen Defect Gottes schliessen, ja es wäre die Welt selbst ohne physische Uebel weniger gut als mit ihnen [10]).

γ) Kritik Wolff's.

Zunächst eine formelle Bemerkung über Wolff, ehe wir zur Kritik übergehen: Man wird nicht verlangen können, dass man bei der Ent-

[1]) Th. nat. I, 554.
[2]) Th. nat. I, 550 u. 556.
[3]) Th. nat. I, 563.
[4]) Th. nat. I, 566.
[5]) Th. nat. I, 554; II, 286, f.
[6]) Th. nat. I, 562.
[7]) Th. nat. I, 565: II, 285.
[8]) Th. nat. I, 737.
[9]) Th. nat. I, 682, 935; II, 385, 499 u. 664.
[10]) Th. nat. I, 683 u. 676; II, 497 u. 384.

wicklung der Wolff'schen Doktrin alle einschlägigen Stellen ohne Ausnahme anführt, denn sonst gäbe es mehr Zahlen als Worte, weil die Wiederholungen so zahllos sind, dass man anfangs vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht. Verfasser hat sich begnügt, allenthalben die nach seiner Meinung markantesten Stellen herauszuheben. Im Wiederholen des tausendmal Gesagten entwickelt Wolff eine enorme Virtuosität. Aber er hat sich selbst noch nicht genug damit gethan, denn nach seinem Dafürhalten muss jeder, der ihm irgendwo in seinen Deduktionen nicht folgen kann, sie so lange wiederholen, bis er sie glaubt, denn dass in seinem eigenen System ein Mangel liegen könnte, der irgend jemand berechtigter Weise am Folgen hindert, ist Wolff niemals in den Sinn gekommen. Das Rezept ist probat, denn jeder, der seine Zirkel, von denen wir unten reden werden, zehnmal wiederholt hat, wird bussfertig zuletzt in die Knie sinken und rufen: Lass Vater genug sein des grausamen Spiels. Hier sind des Philosophen eigene Worte (Th. nat. I, 378): Du musst a notionibus, quae terminis abstractis quamdiu eos familiares minime experiris, adhaeret obscuritatem arcere, id quod aliter fieri nequit quam ubi meditatione satis diuturna et saepius repetita singulas expendas donec lucem quam diximus in temet ipso percipias. — Und Wolff fügt a. a. O. die Drohung hinzu: Sobald du bei einem späteren Punkte wieder etwas nicht begreifst, gilt dasselbe Mittel. Das Wolff'sche System ist leider nicht das letzte geblieben, das durch Suggestion seine Erfolge erzwang, sondern dies ist eine verbreitete Art oder Unart der meisten wissenschaftlichen „Schulen“.

Bei Wolff tritt die Bodenlosigkeit noch schärfer ans Licht als bei Leibniz, weil Wolff in der schweren Rüstung einer scheinbar streng logischen Schlussfolgerung auf den Plan tritt, während Leibniz mehr mit geistvollen Aperçus operierte.

Falsch ist es, wenn Wolff den Leibniz'schen Gedanken von der Wahl der besten Welt festhalten und ausbauen will, wo doch Gott gar nicht Urheber seiner Weltideen ist und wo es für Gott doch unmöglich ist, eine andere als die beste Welt zu schaffen. Und wieso diese Welt mit ihren Unvollkommenheiten besser sein soll, als ohne dieselben, hat Wolff niemanden verraten. Er meint, der Beweis sei unnötig, weil ja das Dasein Gottes auch die Vollkommenheit der Welt beweise. Man beachte jedoch die darin verborgene Erschleichung: Aus der zufälligen Existenz der Welt schliesst Wolff auf die notwendige Existenz Gottes und aus der Vollkommenheit des existierenden Gottes wieder auf die

Vollkommenheit dieser Welt. Das ganze hat für den ungeschulten Blick etwas bestechendes, aber sehen wir genauer zu. so merken wir, dass an dem Beweis nichts als alles fehlt. Nehmen wir an, diese bestehende Welt ist unvollkommen, dann folgt nach dem Prinzip des zureichenden Grundes daraus nur ein unvollkommener Welturheber, und es ist falsch von einem derartig unvollkommenen, fehlbaren Gott die Vollkommenheit der Welt ableiten zu wollen. Also nur wenn wir die Welt als vollkommen voraussetzen, haben wir nach den Prinzipien Wolff's das Recht, auf einen vollkommenen Gott zu schliessen. Also ist die Vollkommenheit der Welt, aus der das Dasein Gottes allein erschlossen werden kann, schon vor dem Beweis stillschweigend vorausgesetzt. Mit einem Wort: der versuchte Gottesbeweis ist eine Erschleichung, und ich kann mir den Umstand, dass dies vor Kant nicht bemerkt wurde und der vermeintliche Beweis sogar eine Reihe tüchtiger Köpfe hypnotisierte, nur erklären aus der suggestiven Wirkung der tausendfachen Wiederholungen des obigen Zirkels. Uebrigens scheint Wolff seinem Gottesbeweis e contingentia mundi nicht ganz getraut zu haben, weshalb er ihm den wiederaufgewärmten ontologischen zur Seite stellt, wodurch die Sache nicht besser wird, weil auch dieser eine Erschleichung ist. Denn aus der Idee eines allervollkommensten Wesens folgert derselbe, dass diesem Wesen auch die Existenz zukommen müsse, weil es sonst nicht das allervollkommenste wäre, sondern ein noch vollkommeneres Wesen gedacht werden könnte, welchem auch die Existenz zukäme. Soweit ist der Beweis gelungen, als er die Existenz der Gottesidee in meinem Kopf bewiesen hat, aber weiter nicht, d. h. es ist gar nichts bewiesen. Somit ist auch der Beweis der besten Welt als misslungen zu bezeichnen. Und was für ein armseliges Wesen ist doch der Gott des Wolff'schen Systems! Er ist so schwach, dass er das vorhergewusste moralische Böse nicht einmal zu hindern sucht, geschweige zu hindern vermag. Er lässt sich hierin von jeder Mutter übertreffen, welche sicherlich, wenn sie weiss, ihre Tochter werde bei einer Gelegenheit der Verführung verfallen, das Aeusserste thun wird, um sie zu retten. Und dazu sollte Gott nicht im stande sein. Gott selbst scheint dem Fatum zu unterliegen, welches ihm die Weltideen in den Kopf pflanzt, an denen er beileibe nichts ändern darf noch kann, welches ihn zur „Wahl“ der besten Welt zwingt, welches ihn hindert, nach der Ausführung der Welt an ihr die mindeste Aenderung vorzunehmen. Und dieser Gott soll frei sein, von dem Wolff lehrt, dass er innerhalb der Zeit keine

Entschlüsse fasse: Etenim impossibile est, ut Deus quid in tempore velit quod ante nondum volebat [1]). Den Theologen zuliebe hatte Wolff die Möglichkeit des Wunders statuirt, um das malum morale und physicum aufzuheben. Aber was er mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der andern Hand wieder, indem er die göttlichen Entschliessungen leugnet.

Aber auch die menschliche Freiheit wird bei Wolff zu nichte, denn das malum metaphysicum ist absolut notwendig und äussert sich beim Menschen in der Beschränktheit seines Intellekts, für die er also nicht verantwortlich gemacht werden kann. Und wenn aus diesem unverschuldeten Mangel des Intellekts sittliche Irrtümer entspringen, ist es Unrecht, den Menschen haftbar dafür zu machen. So endet sowohl die göttliche als auch die menschliche Freiheit bei Wolff im reinen Determinismus. Wir sind wieder mitten in Spinoza, wo es heisst: Deus sive natura.

Auch die ethischen Grundbegriffe „Gut und Böse“ sind von Wolff verfehlt, indem er sie naturalistisch fasst. Da würde die Physiologie oder sonst ein Teil der Naturwissenschaft am genauesten darüber Auskunft geben können, was mich und meinen Zustand vollkommener oder unvollkommener macht. Auch ist es bei Wolff nicht zu begreifen, wieso unsere Entwicklung nicht geradlinig fortschreitet, wo doch unsere eigene Natur mit dem Guten und Bösen verknüpft ist. Merkwürdig ist auch Wolff's naiver Glaube an die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit: man hat bloss den Intellekt aufzuklären, so ist der moralische Defect aufgehoben, denn die Ethik ist ja nichts als ein theoretisches, „vernünftiges“ System.

Wie Leibniz, so flüchtet sich auch Wolff hinter die Erfahrungsgrenzen, wo er auszuweichen sich gezwungen sieht. cf. Vft. Ged. v. Gott, § 1061 zu Punkt I: Man kann „keinen ganzen Zusammenhang der Dinge in einer Welt übersehen und daher weder selbst begreifen, noch anderen erklären, wie er einzurichten wäre, damit alles Uebel vermieden würde. Keine dergleichen Welt ist auch nirgends wirklich vorhanden, dass wir sie einem zeigen könnten“. D. h. der Gegner darf nur vom Weltganzen aus gegen seine Ableitungen Einspruch erheben, was unmöglich ist, so dass der Gegner einfach mundtot gemacht wird, während Wolff selbst mit beneidenswerter Sicherheit von eben diesem Weltganzen redet, als wäre er im Besitz der Allwissenheit.

An diesen Punkten allen hatte Kant einzusetzen und anstatt erträumter Utopien für solide Kenntnis Raum zu schaffen. Wohin man

---

[1]) Theol. nat. I, 505.

bei Wolff tritt, versinkt der Fuss in's Bodenlose. Einen Nutzen hat Wolff der Menscheit doch gebracht. Man kann an ihm denken lernen. Kant hat ihn zu seinem geistigen Ausgangspunkt gehabt, obwohl es ihn nicht lange zu des Meisters Füssen litt. Zudem darf man den Wert einer exakten philosophischen Terminologie nicht übersehen; auch diese verdanken wir Wolff.

Es berührt eigenartig, an einem System vorüberzugehen, das einst Tausenden zum zweifellosen Glaubensbekenntnis gedient hat und nun in allen seinen Schwächen vor unserem Auge liegt. Da lernt der Mensch demutsvollen Verzicht auf absolute theoretische Erkenntniss, weil er sieht, wie ein System nach dem anderen kommt und geht. Was uns vergönnt ist, ist langsam stetige Annäherung an die ewige Wahrheit, erworben durch treue Arbeit.

§ 2. **Thüming.**

Wolff zunächst steht sein treuester Schüler Thüming (oder Thümmig) † 1728, welcher der unschuldige Anlass für den Ausbruch des pietistischen Hasses gegen Wolff geworden sein soll, indem Thüming eine Stelle erhielt, nach der des Pietisten Lange Sohn Begehr trug. Er hat seine Aufgabe selbst in der Zusammenfassung des von Wolff oft in unerträglicher Breite Gegebenen gesehen. (cf. sein Hauptwerk Institutiones Philosophiae Woffianae (Ed. nova 1746), praefatio pg. 3: Seine Schrift solle nur Philosophiam Wolffianam Romano habitu exornatam continere.) Auf Originalität macht er selbst keinen Anspruch, sondern sogar im Lehrverfahren und Gedankengang schliesst er sich aufs engste an Wolff an. So kommt er denn bei unserem Thema allenthalben zu denselben Resultaten wie Wolff, weshalb wir uns hier begnügen können, an ein paar Stichproben die Identität nachzuweisen. In der cosmolog. generalis (seiner Institut. phil. W.) z. B. lehrt Thümmig [1]) einen Kausalnexus, durch dessen geringste Veränderung die Welt zu einer anderen würde, denn die Welt ist eine Maschine [2]). Ihre Vollkommenheit besteht nach pag. 109, § 107, darin, dass die rationes particulares der Einzelwesen sich zu rationes generales communes erweitern. Nach § 108 sollen wir uns durch einzelne Unvollkommenheiten nicht dazu verführen lassen, sie auf's Ganze zu übertragen, denn die Einzelunvollkommenheiten dienen der Vollkommenheit des Ganzen. In der theol. naturalis p. 211 ff. seiner Institutiones wird die Existenz Gottes e contingentia mundi bewiesen und mit pg. 216 ff. beginnt dann wieder die

[1]) § 11, pag. 74.

[2]) § 13, pag. 75.

alte Geschichte von der besten Welt. Die Lehre von den 3 Uebeln ist ganz im Sinne Wolff's gegeben. Auch Erdmann, Versuch II. 2, der einzige von den neueren Philosophiehistorikern, der sich einigermassen mit Thüming beschäftigt hat, hebt Thüming's durchgängige Abhängigkeit von Wolff hervor. Auch was Thüming in seiner Ethik gibt [1]), geht ganz in Wolff's Bahnen, wenn er z. B. das Böse in § 3 als naturwidriges Handeln definiert. Durch naturgemässes Handeln [2]) wird das höchste Gut, die Glückseligkeit erlangt; aus verwirrten Vorstellungen entstehen die Leidenschaften [3]). In seiner Dissertatio de immortalitate animae versucht Thüming einen eigenen Unsterblichkeitsbeweis. Es gibt keinen zureichenden Grund für die Vernichtung der Seele. Die Entwicklung der Seele zur Vernunft wäre ohne Unsterblichkeit zwecklos. Die Seele könne ihre Vorstellungen auch ohne materiellen Körper festhalten, und sie werde für ihre irdischen Thaten nach dem Tode belohnt oder bestraft.

Hierher stellen wir auch mit seiner Ethika Gundling, † 1729 als Professor in Halle, welcher zu den Leibnizianern gehört, aber sich von seinem Kollegen Wolff fern hielt. Aus der Endlichkeit der freien vernünftigen Wesen entsteht das moralisch Böse. Gott hat die beste Welt erwählt unter zahllosen möglichen und in allem herrscht die grösste Harmonie. Auffallend ist, dass Gundling den Willen als von der Vernunft unabhängig ansah und als einziges Besserungsmittel die Gnade Gottes erklärte [4]).

§ 3. **Bilfinger.**

Bedeutender als Thüming ist für den Woffianismus geworden Bilfinger, † 1750 in Tübingen, mit seiner Schrift: commentatio philosophica de origine et permissione mali praecipue moralis [5]). Sie ist eine scharfsinnige Arbeit, leider an einen hoffnungslosen Gegenstand verwendet. An dieser Schrift hat Baumeister [6]) das nimis siccum exsangueque dicendi genus zu tadeln gefunden, was übrigens zu hart ist, denn Bilfinger schreibt, wenn auch nicht so glatt wie Baumeister, doch zehnmal besser als die anderen Lateiner, mit denen diese Abhandlung sich zu beschäftigen hatte, man denke z. B. nur an die schwerfällige Ausdrucksweise Baumgartens. Der Kern der obigen Schrift

[1]) Bd. II seiner Institutiones.

[2]) Bd. II, § 11 f., pag. 183.

[3]) § 28 ff.

[4]) cf. Eberstein: I, pag. 203, Buhle: VII, pag. 192 ff.

[5]) I. Ausg. 1724; ich zitiere nach der Ausgabe von 1743.

[6]) pag. 47.

Bilfinger's ist folgender: Nicht in der Zulassung des Bösen offenbart sich Gottes Weisheit, sondern darin, dass die Summe des Bösen im Vergleich zum Guten möglichst klein ist. In der Praefatio gibt Bilfinger folgenden Auszug: Si certum est, Deum in consilio suo universum spectare, quoad omnes suas determinationes, si certum est Deum ex consilio suo non eligere imperfectius prae meliori: firmum illud et innoxium esto, quod prioribus infertur, mundum praesentem divinitus electum quoad omnes suas determinationes coniunctim spectatum, esse prae ceteris possibilibus optimum. Interessant ist an der Praefatio, dass Bilfinger die Schwierigkeiten der Gegner darin findet, dass sie a posteriori operieren, während er selbst den apriorischen Weg als den leichteren einschlagen will.

In der ersten Sectio seiner Abhandlung gibt Bilfinger einige Distinktionen, welche nur in sekundärer Weise zu unserem Gegenstand gehören. Das Wichtigste scheint uns § 22—27, wo wieder jede aposteriorische Argumentation für unmöglich erklärt wird. Er selbst will von der göttlichen Vollkommenheit ausgehen mit der einzigen Voraussetzung der Weltexistenz und aus diesen Prämissen das Uebel erklären; auf Grund davon will Bilfinger alle aposteriorischen Einwendungen erledigt haben [1]). Um seine Beweisführung zu entlasten und allgemeingiltig zu machen, will er alle speziellen Positionen (z. B. die Leibnizsche Monadologie) als nebensächliches Beiwerk davon ausschliessen [2]). In der That hat Bilfinger hier ganz richtig gesehen. Seine apriorische Deduktion passt gleichgut in alle dogmatischen Systeme, denn schon in Wolff hatte die Théod. den mütterlichen Boden der Monadologie verlassen, auf dem sie bei Leibniz erwachsen war. Eine andere Frage aber ist, ob die Gedankenentwicklung dadurch interessanter geworden ist, dass sie die Monadologie verlassen hat. Die Sectio II, welche mit § 49 beginnt, wendet sich zum speziellen Gegenstand ganz im Gedankenkreis Wolff's, weshalb eine Wiederholung auch hier überflüssig erscheint, weil wir ja nur dem Gedankenfortschritt nachgehen. Auffallend ist nur § 94—99, wo Bilfinger die Härte fühlt, welche bei Leibniz-Wolff darin liegt, dass die Unvollkommenheit dieser Welt zur Erhöhung der Vollkommenheit dienen soll. Er will sie umgehen, indem er lehrt, die Unvollkommenheit selbst bewirke keine grössere Vollkommenheit, sondern nur die weise Zulassung und Lenkung derselben

[1]) § 28—30.

[2]) § 31 u. 32.

durch Gott. Aber dadurch ist die Sache um nichts haltbarer geworden, weil jeder wirkliche Nachweis fehlt, denn die apriorische Deduktion setzt, wie wir schon bei Wolff gesehen haben, das zu beweisende schon voraus.

Auffällig sind auch ein paar Beispiele, welche Bilfinger zur Erläuterung der Sache [1]) einführt. Er redet z. B. von einer Erbschaft, bei welcher zugleich Schulden übernommen werden müssen. Man werde diejenige Erbschaft vorziehen, welche nach Abrechnung der Schulden am meisten Vermögen einbringt, wenn auch bei dieser Erbschaft die Schulden absolut genommen grösser sind, als bei einer anderen Erbschaft. Aber auch dieses Beispiel zeigt, wie die anderen den der ganzen Schule gemeinsamen, obwohl von ihr perhorrescirten Determinismus in Gott, welcher das ganze System zusammendrückt. Daran mahnt auch § 163, wo von der necessitas moralis in Gott gesprochen wird, welche nicht eine Schranke der Macht, sondern des Willens sein soll, die den Willen inkliniert und zwar infallibiliter. Sie hebe die Freiheit nicht auf, sondern ermögliche sie erst. Wir haben also eine infallibiliter wirkende necessitas, welche gleich Freiheit sein soll. Man fühlt sich an das spinozistische Bild vom geworfenen Stein erinnert, welcher sich einbildet, er fliege.

In § 288 [2]) kommt Bilfinger auf die systematische Darstellung mit der Lehre von den 3 Uebeln. Interessant ist hier wieder, wie bei Leibniz und Wolff, dass er behauptet [3]), nur die Möglichkeit des malum morale ist notwendig, seine Wirklichkeit ist zufällig. Aber wenn das malum morale [4]) aus dem beschränkten menschlichen Intellekt, welcher doch ein absolut notwendiges malum metaphysicum ist, abgeleitet wird, so ist eben auch das malum morale notwendig, so gut wie bei seinen Vorgängern. Zwar sucht Bilfinger [5]) den Leibnizianismus gegen diesen Vorwurf des Determinismus zu verteidigen, indem er erklärt, das Prinzip des zureichenden Grundes involviere nicht physische, sondern nur moralische Notwendigkeit in der Moral. Aber jede Notwendigkeit, auch die innerliche, hebt die Verantwortlichkeit für das malum morale auf.

---

[1]) § 102 ff.

[2]) Sectio III.

[3]) § 306.

[4]) in § 310 u. 317.

[5]) § 327.

Besonders klar tritt bei Bilfinger die schwankende Haltung der Schule dem malum physicum gegenüber zu Tage [1]), wo es zweifelhaft bleibt, ob das malum physicum direkt aus dem malum metaphysicum hervorgeht, ohne Vermittlung des malum morale. Der revelatio (und auch der eigenen Konsequenz) zu liebe möchte Bilfinger festhalten, das malum physicum sei blosse Folge des malum morale, aber im § 349 kann er nicht umhin zuzugeben, dass es auch unverschuldete physische Uebel giebt. Dieses Eingeständnis der Schwierigkeit an diesem Punkt ist insofern wichtig, als zugleich darin liegt, dass die hochgepriesenen aprioristischen Prinzipien zu einer strikten Beantwortung der Probleme nicht führen. Gewiss ist docta ignorantia lobenswerter als selbstgewisses Absprechen, aber bei der Wolf'schen Schule, die alles deducieren zu können vorgab, ist es auffallend, dass auch sie auf Punkte stiess, wo sie von ihren Prinzipien im Stiche gelassen wurde. Hier haben wir die ganze Haltlosigkeit der Théodicée, welche sich anheischig gemacht hatte auch die physischen Uebel zu erklären. Sofern sie vom moralischen Uebel ausgehen, braucht es keine Thécdicée, denn diese hat die Dogmatik ebenso gut gegeben. Da wo die Aufgabe der Théodicée anfängt, interessant zu werden, da versagt sie.

Mir scheint, auch Bilfinger kommt nicht heraus aus den Schwierigkeiten, die der Théodicée schon in ihrem Ursprung anhafteten. Auch er verfällt dem Determinismus von Leibniz und Wolff. Und deshalb hat er sich selbst das Urteil gesprochen in § 512: Mundus hic contingens est, id nisi foret, absurda haec de permissione quaestio foret. Aber die Welt ist notwendig wegen der göttlichen Wesenseigenschaften. Ist aber die Welt, so wie sie ist, notwendig, so ist es auch das malum morale und das malum physicum, dann gibt es überhaupt kein Uebel mehr, denn alles ist so gut als es sein kann, und es ist Thorheit vom geworfenen Stein etwas anderes zu verlangen, als dass er seine angewiesene Bahn verfolgt. Wir sind wieder bei Spinoza, welcher richtig erklärt, dass es in dem kausalen Weltzusammenhang keinen Raum gibt für Gut und Böse.

Von diesem Punkt aus eröffnet sich dem historischen Blick eine weite Perspektive auf die folgende Entwicklung. Wir sehen nämlich schon hier, dass in der theoretischen, kausalen Weltbetrachtung überhaupt kein Raum ist für Gut und Böse. D. h. Gut und Böse sind überhaupt keine theoretischen Begriffe. Wer Antwort geben will auf die

---

[1]) in § 345 u. 349.

quälenden Rätsel des Daseins, wird sein System auf dem Gebiet der praktischen Philosophie aufschlagen müssen, denn dort ist er der Kausalität entronnen, dort ist das Gebiet der Freiheit. Der dies that, war Kant. Hierin besteht seine epochemachende That bei unserem Problem.

Ein neuer Verteidiger des Optimismus erschien 1725 in der Bibliotheca Bremensis [1]), unter dem Pseudonym Almonius Utinis, welchen auch Thüming mit hohem Lob erwähnt in der Vorrede zum II. Band seiner Institut. Philosophiae Wolffianae, indem er an ihn alle Gegner verweist. Baumeister vermutet [2]) hinter dem Pseudonym J. Ch. Harenberg, welcher 1726 wieder ohne Namen eine Abhandlung herausgab De Deo mundo et homine, wovon Baumeister pag. 50 eine Probe mitteilt [3]). Jedoch hat sie trotz Baumeisters Lob zu unserem Gegenstand nichts Neues beigebracht, wenigstens nach der mitgeteilten Probe zu schliessen.

Nach anfänglicher Feindseligkeit der Universität Tübingen gegen den Wolffianismus war derselbe in Tübingen durch Bilfinger siegreich geworden, welcher zuerst mit dieser Gegnerschaft schwer zu kämpfen hatte, ja der Wolffianismus erhielt sogar die philosophische Professur Tübingens ausgeliefert durch die Ernennung von J. F. Cantz, einem wenig bedeutenden Manne, wenn ihn auch Baumeister mit Lobsprüchen überhäuft. In de usu philosophiae Leibnizianae ac Wolffinuae in theologia 1728 behauptet Cantz den Leibniz'schen Optimismus: „Nicht deshalb ist dieses Weltsystem das Beste, weil es von Sünde befleckt ist, sondern nur das von Sünde befleckte Weltsystem ist das beste". Wir haben eine neue Ausrede, die Sache ist dieselbe!

§ 4. Baumgarten.

Der nächste bedeutendere Leibniz-Wolffianer, zu dem unsere Untersuchung uns führt, ist Baumgarten († 1762), der selbständigste von Wolffs Schülern und für uns dadurch von besonderem Interesse, dass

[1]) Classis octava, fasciculus primus, pag. 47.

[2]) pag. 49.

[3]) Addo Deum, si hic mundus non est optimus, vel non potuisse vel noluisse optimum condere mundum. Si non potuit, tum obstitit ei impedimentum vel internum vel externum: illud quod eum compulit unica tantum ratione eaque imperfectiori agere; hoc quod ei extrinsecus obstitit, ineluctabili modo et potentia insuperabili melius quiddam creare. Illud ortum fuisse deberet vel ex ignorantia et sapientiæ et intelligentiæ summæ defectu vel ex invidia, hoc ex substantia quæ Deo fuisset potentior. At utrumque libertati et intellectui divino plane non convenit. Ratum igitur manet mundum hunc esse optimum seu, ut cum illustri Wolfio loquar, fini a Deo intento nempe illustrandæ gloriæ suæ convenientissimum.

Kant dessen metaphysica seinen Vorlesungen zu grunde legte. Für unseren Gegenstand sind es bloss zerstreute Bemerkungen, die sich in seiner Metaphysik finden, aus denen zu entnehmen ist, dass er sich hier ganz in den Bahnen von Leibniz bewegte, wenn man von einzelnen, unbedeutenden Aenderungen des technischen Ausdrucks absieht [1]). Nach § 146 ist das malum metaphysicum absolut notwendig, aber es ist nicht geschaffen [2]), denn es gehört nicht zur „Existenz“, sondern zur „Essenz“ der Dinge, denn quidquid non pertinet ad mundi partiumque ipsius substanstialium existentiam non est creatum. Die Essenz der Dinge, die logischen Möglichkeiten, die Ideen im göttlichen Intellekt, sind notwendig, ewig ungeschaffen, unveränderlich [3]), und dazu gehören die mala metaphysica. Aus dieser imperfectio essentialis entsteht die imperfectio accidentalis: non est imperfectio essentialis sine accidentali nec accidentalis sine essentiali.

Vor dem malum morale entwickeln wir als hierher gehörig die ethische Prinzipienlehre Baumgartens, welche er in seinen Initia philosophiae practicae primae 1760 entwickelt. Auch sein Grundprinzip in der praktischen Philosophie ist leibnizisch, nämlich die Verbindlichkeit des Menschen, nach der Vollkommenheit zu streben. Was der Vollkommenheit dient, ist gut, das Gegenteil schlecht.

Daraus wird in der Metaphysica das malum morale entwickelt. § 665: „Im Menschen wohnt eine facultas appetitiva“; wovon er sich Genuss, Vermehrung seiner Vollkommenheit verspricht, das erstrebt er, und das Gegenteil flieht er. Wegen seiner beschränkten Vernunft kann der Mensch mit Rücksicht auf das Gute viel Böses erstreben, mit Rücksicht auf das Böse viel Gutes verschmähen [4]). Durch das Gute wird die Realität in mir vermehrt [5]), durch das Böse wird eine Negation in mir hervorgerufen uud meine Realität vermindert. Folgen des malum morale sind die infelicitas und die miseria [6]), und die mala physica sind ihre Strafen [7]). Es gibt einerseits natürliche Strafen (und Be-

---

[1]) Dies hat Baumgarten selbst zugestanden in der Vorrede zur I. Ausgabe seiner Ethica philosophica 1740. Ich zitiere nach Baumgarten's Metaphysica Edit. X, 1763.

[2]) § 931.

[3]) § 132 u. 134.

[4]) cf. § 666.

[5]) § 660.

[6]) § 788.

[7]) § 908.

lohnungen), welche aus dem Wesen der Sünde oder des Sünders (oder des Guten oder Guthandelnden) genügend begriffen werden können. Daneben gibt es (praemia und) poenae arbitrariae, welche nicht aus der Natur begriffen werden können, sondern nur aus dem Gutdünken des richtenden Gottes: Deus vult quaedam mala contingentia ob mala moralia peccatori inferenda i. e. poenas [1]).

Uebrigens fasst Baumgarten die Mala physica nicht blos als Strafen auf, sondern auch im direkten Zusammenhange mit dem malum metaphysicum [2]). Es gibt neben dem malum absolute necessarium noch das malum contingens oder physicum late dictum quo posito ponitur imperfectio in se contingens. Das malum physicum ist nicht notwendig, sondern blos „absolut möglich", d. h. nur die Möglichkeit ist absolut notwendig, nicht die Wirklichkeit [3]). Sowohl die realitates als auch die Negationes sind absolut möglich, also auch die privationes, nämlich die imperfectio und das malum contingens (physicum late dictum). Damit stimmt § 939: Quidquid Deus creavit, creare voluit. Jam vero malorum contingentium et moralium in specie formale prorsus non voluit. Ergo nec idem creare voluit. Deus non est creator ullius mali contingentis, hinc nec ullius mali moralis formaliter spectati. D. h. Gott gibt nur das Materiale, die neutrale Kraft; das Formale, das Wirklichgewordene, ist nicht sein Werk, sondern als malum morale ist es entstanden aus dem Missbrauch der Freiheit [4]), und als malum physicum teils aus dem malum morale, teils aus der metaphysischen Beschränkung. Daraus folgt: Quae non creata sunt, non conservantur. Ergo nec essentiae rerum nec malum finitorum metaphysicum nec formale mali contingentis nec malum morale formaliter spectatum adeo conservatur [5]). Mit Worten ist also Gott wegen jedes Uebels gerechtfertigt. Aber geht man dem Sinn der Worte auf den Grund, so stösst man allenthalben auf den bei allen Leibnizianern nachgewiesenen Determinismus, der dem Naturalismus Thür und Thor öffnet.

Mit Baumgarten verlassen wir die akademischen Lehrstühle, auf denen andere, besonders psychologische Probleme in Aufnahme kamen. Nur kurz möchten wir noch einige ephemere Erscheinungen nachtragen. Aus dem Jahre 1728 ist zu erwähnen M. G. Hanschius,

---

1) § 909.
2) § 146.
3) § 263.
4) § 788.
5) § 952.

Dr. theol., der die Principia philosophiae Leibnizianae more geometrico demonstrata erscheinen liess. 1733 erschien von J. C. Ammon magister phil. eine Dissertation de obligatione hominis naturali ad statuendum, hunc mundum omnium possibilium esse optimum. 1737 verteidigt der Oldenburger Lyceums-Direktor J. M. Herbart den Optimismus in „Kurzer Erweis, dass die Sätze der neueren Philosophie zur Verherrlichung Gottes gereichen", ebenso Gg. Friedr. Möller: Beweis, dass aus dem Satz: „Die Welt ist nicht die beste" lauter Absurda richtig fliessen. 1739 lehrt der Jenenser Philosoph J. Ch. Corvin in einer Dissertation, dass durch die Wahl der besten Welt keineswegs die göttliche Freiheit vernichtet werde. Hierher gehört auch der schon mehrmals angeführte als Wolffianer anerkannt tüchtige Lyceumsrektor Baumeister mit seiner Historia doctrinae de mundo optimo 1741, der den Standpunkt des Optimismus [1]) kurz entwickelt: Certum ergo est praeter hunc mundum alios quoque forte innumerabiles fieri potuisse [2]) und von diesen habe Gott die beste erwählt.

§ 5. **Reimarus.**

Wir haben uns nun noch in diesem Abschnitt hauptsächlich mit Reimarus und Mendelssohn zu beschäftigen. Mit diesen beiden betreten wir in formeller Hinsicht eine neue Welt. Das gravitätische Latein mit seinen scholastischen Ausdrücken ist aus ihren Arbeiten gänzlich verbannt, und an seine Stelle ist bei ihnen ein glattes, gewandtes Deutsch getreten, über das man sich nur wundern muss wegen des so plötzlichen Fortschrittes in der formellen Gewandtheit. Schon Schwab hat bei Reimarus diesen merkwürdigen Fortschritt bemerkt in seiner Preisschrift für die Berliner Akademie von 1796 „über den Fortschritt der Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland" pag. 24, wo er von Reimarus rühmt, dass er „dem Leser keine Langeweile mache". Es begann um die Wende des Jahrhunderts in formeller Hinsicht in Deutschland ein auch sonst bemerkter Wechsel in der wissenschaftlichen Litteratur, indem man sich die Franzosen zum Muster nahm. Hier haben wir in der Philosophie die ersten deutlichen Spuren davon.

Mit Reimarus verbindet man besonders in theologischen Kreisen gewöhnlich den Begriff des Religionsfeindes wegen seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Dass diese Ansicht falsch ist, hat ihm schon Lessing bezeugt: „Obschon mein Ungenannter freilich alle geoffenbarte Religion in den Winkel stellt, so ist er darum so wenig

---

[1]) Und damit auch seinen eigenen Standpunkt, da er ebenfalls Wolffianer ist.

[2]) pag. 9.

ein Mann ohne Religion, dass ich schlechterdings niemand weiss, bei dem ich von der bloss vernünftigen Religion so wahre, so vollkommene, so warme Begriffe gefunden hätte, als bei ihm“ [1]. Der Fehler des Reimarus ist kein persönlicher, sondern der ganzen Aufklärung gemeinsam. Sie hat keinen historischen Sinn, kein Verständnis für den Werdeprozess und für die Bedeutung religiöser Individualitäten. Alles wird nach dem Standpunkt damaliger „Vernünftigkeit“ beurteilt, und was dahinein nicht passt, dafür hat man entweder mitleidiges Achselzucken oder verurteilt es als absichtlichen Pfaffentrug. Eine derartige Auffassung, die in historisch Gewachsenem und Gewordenem Dummheit oder Betrug zu sehen vermag, ist zum Begreifen des Geschichtsganges von vornherein unfähig. Man vergass, wie die 3 Glaubensprinzipien der natürlichen Religion, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in das geistige Leben der Menschheit eingeführt worden sind, dass sie nicht vom Himmel gefallen sind, sondern Blut an ihrem Siege klebte. Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hat auch die heidnische Philosophie geredet, aber weder Socrates noch Plato ist zum geistigen Erlöser der Menschheit geworden, weil man solche Begriffe nicht bloss mit Worten lehren, sondern leben muss. Das hat allein vollkommen Christus gethan und erst dadurch, dass er seinem Gott lebte und im Kampf mit einer ganzen Welt seine Freiheit bewahrte und den Sieg der unsterblichen Wahrheit am Kreuz errang, erst dadurch sind diese Begriffe Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Mächte geworden, nicht bloss im Verstand, nicht bloss in den Hörsälen der Philosophie, sondern im Herzen der Menschheit. Alle Redner einer natürlichen Religion enden ohne Christus vis à vis de rien, weil solchen Reden die Kraft, das Leben, das Vorbild fehlt, um sie praktisch zu machen. Viel höher steht einem Reimarus z. B. Lessing gegenüber, welchen seine Gegnerschaft von gestern und heute gern mit Reimarus identifizieren und abthun möchte, Lessing, der in jeder Religion ihre Wahrheitsmomente aufsuchen wollte, statt sie zu verurteilen, wenn auch festzustellen ist, dass auch Lessing noch aufklärerische Elemente anhängen, wie wir noch sehen werden. Aber schon hier sei es hervorgehoben, wie hoch Lessing über der damals gang und gäben Aufklärung und auch seinem Reimarus stand, denn mit seinem Begriff der Erziehung und Entwicklung weist Lessing schon auf die moderne Richtung der Religionsforschung hin, welcher er neue Bahnen gewiesen hat.

Nach Reimarus ist die grösstmögliche Lust aller lebenden Wesen Weltzweck, worin Gott seine Vollkommenheit offenbart. Die Welt selbst

[1] Ausg. v. Lachmann, Bd. X, pag. 217.

hat keinen allgemeineren Zweck, weil sie keine Seele, keine Empfindung hat. Der zureichende Grund und der Zweck der Welt fallen nach ihm vollkommen zusammen. Der Weltzweck liegt ausser ihr, im Nutzen der lebendigen Wesen. (cf. Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion IV, pag. 274 ff. u. pag. 333 [1]). Gott hat allen Dingen so viel Vollkommenheit und Gutes angedeihen lassen, als nach jedes Wesen in der Verknüpfung der Dinge möglich war. Um dies im Einzelnen nachzuweisen, will Reimarus sogar Gottes Absichten im Tierreich aufzeigen in der Schrift: Ueber die Triebe der Tiere etc. Hamburg 1762, deren Resultat ist, dass nicht der Mensch allein, sondern alles Lebendige Endzweck der Schöpfung ist.

Für unseren Gegenstand kommen hauptsächlich die Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in Betracht, und darin namentlich die 9. Abhandlung. Aus den vorhergehenden greifen wir nur heraus, was zu unserem Gegenstand in Beziehung steht. In Abhandl. IV, § 14 [2]) erklärt Reimarus, das Böse sei kein Vorwurf gegen die göttliche Vorsehung, denn es besteht nicht durch göttliche Absicht, sondern hat teils in dem eingeschränkten Wesen der verknüpften Dinge den unvermeidlichen Grund der Möglichkeit, teils reicht es in seiner wirklichen Zulassung neue Beweise der Güte und Weisheit des Schöpfers dar. Nach Abhandl. VII, § 9 [3]), soll das malum physicum den Menschen zum Gebrauche der Vernunft, Erkenntnis und zum Fleiss antreiben, und daraus resultiert nach § 16, pag. 647 ff. die Möglichkeit des sittlichen und kulturellen Fortschrittes der Menschheit. Nach pag. 649 (Anm. 6) ist die Tugend der menschlichen Natur gemässer als das Laster. In Abhandlung IX, § 1 [4]) beginnt die systematische Behandlung unseres Gegenstandes. Gott muss wie ein Künstler auf die Schranken des Materials oder wie ein Regent auf die historische, geographische und kulturelle Lage des Volkes Rücksicht nehmen. In § 2 [5]) entwickelt nun Reimarus auf Grund von Leibniz das malum metaphysicum. Die endlichen Dinge müssen beschränkt, abhängig, zufällig, unselbständig und vergänglich sein, sonst könnten sie überhaupt nicht geschaffen sein. Daraus entspringt das physische und moralische

---

[1]) 5. Aufl., Tübingen 1762.

[2]) Pag. 326 ff.

[3]) Pag. 619 ff.

[4]) Pag. 700.

[5]) Pag. 703.

Uebel, welches letztere aus der Beschränktheit des Intellekts abgeleitet wird. § 3: „Fordern, dass Gott das zufällige Böse hindere, hiesse verlangen, Gott soll auch das gewisse Gute nicht thun, das durch Zulassung des Bösen erreicht wird". Das Gute überwiegt weit das Böse, und das Böse selbst wird zum Guten gelenkt [1]. Aehnlich wendet Gott auch das Unglück der Frommen zum Guten [2]. In § 5 lehrt Reimarus die Notwendigkeit des Uebels für die Ausbildung des menschlichen Charakters. Ohne Not würde der Mensch bloss tierischen Bedürfnissen fröhnen. Aehnlich zeigt Reimarus in § 19, durch die Not werde der Verstand geschärft, der Wille gereinigt, das Gemüt zufrieden, die menschliche Gesellschaft gewinne im Unglück gestählte Bürger etc.

Es sei gestattet, bei diesem Punkte Halt zu machen, denn die vorhergehenden Punkte erscheinen durch die frühere Kritik so genügend erledigt, dass eine Wiederholung überflüssig ist.

Hier aber offenbart sich ein wichtiger Fortschritt. Reimarus betritt das praktische Gebiet, den einzigen Ausweg, wie wir bei Kant sehen werden. Zwar finden sich Andeutungen zu diesem praktischen Ausweg auch schon bei Leibniz. Aber Reimarus begeht noch den Fehler, dass er seine Lösung für metaphysisch und theoretisch nachgewiesen hält, während in Wahrheit ein theoretischer Nachweis überhaupt unmöglich und auch unnötig ist, denn dieser Gedanke ist religiös, praktisch und, so gefasst, höchst wertvoll. Allerdings ist er bloss für moralische, religiöse Menschen giltig, aber von einem religionslosen Menschen Anerkennung dafür zu fordern, wäre Torheit. Kant hat ihm den ungemein treffenden Ausdruck „Postulat" aufgeprägt, denn dass die Uebel zur Schulung des menschlichen Charakters dienen müssen, lässt sich theoretisch durchaus nicht beweisen. Dagegen die praktische Erfahrung führt uns immer wieder auf jenes Postulat. Seinen richtigen Gedanken hat also Reimarus nur schwächen können durch die Verquickung mit der metaphysischen Ableitung, weil er leicht bei der Verurteilung der dogmatischen Metaphysik hätte fallen können.

In der Einzelerörterung auf pg. 740 tröstet sich Reimarus, dass nur selten ein Mensch von einem wilden Tier gefressen wird, weil sie selten Hunger bekommen. Aber wie, wenn Reimarus selbst einem Löwen in den Weg gekommen wäre, der zufällig (obwohl selten) Hunger gehabt? Da wäre ihm sein eigener Trost doch wohl sehr schwach erschie-

[1] § 4, pag. 709.

[2] § 14, pag. 763.

nen. Auch das ist ein sonderbarer Trost, dass [1]) die Raupen dazu helfen sollen, die Baumfrüchte zu vergrössern, indem sie die überflüssigen Blüten abfressen, denn die Raupen haben nicht die Abhandlungen unseres guten Reimarus studiert, weshalb sie sich oft nicht mit den überflüssigen Blüten begnügen. Diese Erörterungen werden von Reimarus noch weit ausgesponnen, ohne Neues zu bringen. Ueberhaupt möchte ich die Bedeutung seiner Schrift mehr in ihrer formellen Erscheinung suchen, als in ihrem materiellen Inhalt. Sie hat einen wenig systematischen Charakter und bewegt sich in behaglicher Breite.

Meier.

Wie sehr sich die (von Buhle VII, p. 109) bei den älteren Wolffianern beobachtete und beklagte „sklavische" Anhänglichkeit an die verba magistri zu verlieren beginnt, zeigt ein seinerzeit hochgefeierter Schüler Baumgartens, G. Fr. Meier († 1777), der in seiner Abhandlung „über den Zustand der Seele nach dem Tod" zu dem Resultate kommt: Die Unsterblichkeit sei theoretisch unbeweisbar, obwohl moralisch gewiss. (Dies erinnert schon an Kant). Als möglich muss angenommen werden, dass Gott unsere Seele vernichtet, denn niemand kann wissen, was zur besten Welt notwendig gehört und was nicht. Es kann theoretisch weder die Unsterblichkeit bewiesen werden, noch das Gegenteil. Meier anticipiert also schon einzelnes, was Kant zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat, und es ist wichtig zu konstatieren, dass innerhalb der Wolff'schen Schule selbst Zweifel an der bisher für unfehlbar gehaltenen ontologischen Apriorität erwachen. Die Fundamente der Schule beginnen sich zu lockern, man fühlt das Nahen eines neuen Anfangs.

§ 6. Mendelssohn.

Wir kommen zum letzten genuinen Wolffianer, mit dem die Wolffische Philosophie definitiv zu Grabe ging, ja der sie selbst überlebt hat, zu Mos. Mendelssohn. Eine Ahnung davon, einer toten Vergangenheit anzugehören und mit seiner Schrift einen Anachronismus zu begehen, klingt durch die Vorrede seiner „Morgenstunden", worin er selbst erklärt, seit 1775 kein philosophisches Buch mehr gelesen zu haben, und noch mehr aus pag. 9, wo er klagt, dass mit der Wolff'schen Schule das Ansehen aller spekulativen Metaphysik gesunken sei und man sich der Empirie zugewandt habe. Nur identifiziert Mendelssohn alle spekulative Metaphysik mit der Wolff'schen und wusste nicht, dass schon eine neue, die Kant'sche, an ihre Stelle getreten war, welche sobald nicht von der Bildfläche verschwinden sollte. Wenn auch die „Morgenstunden"

[1]) pag. 741.

im Jahre 1785, d. h. Jahre nach der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft erschienen sind, so gehören sie doch durchaus zur vorkant'schen Gedankenwelt.

Mendelssohn war mit dem Lessing'schen Entwicklungsbegriff nicht einverstanden, denn er konnte nicht begreifen, wie Gott den früheren Menschen nicht den Genuss der höheren Vollkommenheit der Nachkommen habe zu teil werden lassen; deshalb erklärt er sich [1]) gegen die Erziehung des Menschengeschlechtes: „Alle Menschen gehen ihres Weges zur Glückseligkeit, zu welcher sie beschieden sind. Aber dass auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein, wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so notwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt". Hieher gehört auch a. a. O. pag. 319: „Der Mensch geht weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behält aber im Ganzen betrachtet in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Mass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Elend und Glückseligkeit". Mendelssohn hat hier ganz richtig gesehen, wenn er die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts nicht für ausgemacht hielt, denn, was Lessing dort fand, war kein festes Resultat, sondern ein geistvolles Aperçu, ein Wegzeiger für unermessliche neue Forschungs-Bahnen und -Aufgaben, welche die Menscheit vielleicht niemals wird vollenden können. Sofern bei Lessing also der exakte induktive Nachweis seiner Theorie fehlt, ist er zu den dogmatischen Philosophen zu stellen, aber mit der Kautel, dass sein Prinzip dem praktischen Postulat Kant's eine willkommene empirische Stütze zu geben berufen sein kann, indem sie die Möglichkeit der Sittlichkeit auf allen Stufen nachweist. Hier also verdanken wir Mendelssohn einen wichtigen Fingerzeig für den Dogmatismus Lessings.

Wie vorsichtig der Wolffianismus geworden ist, mit seinem Apriorismus, geht aus folgenden Sätzen Mendelssohn's hervor: In Gott besteht das absolut Gute und das relativ Gute, aber nur das absolut Gute kommt Gott selbst zu. Das relativ Gute wird Wirklichkeit: „aber nicht in ihm, denn in ihm kann nur das absolut Beste vorhanden sein, sondern abgesondert von seiner Substanz". Gott habe also ein ausserweltliches und die Welt ein aussergöttliches Wesen. Auf den Einwurf:

[1]) Mendelssohn's Werke, Bd. III, pag. 318.

was thut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, dass sie ausser ihm wirklich werden? antwortet Mendelssohn: „Wer dies so eigentlich versteht und sagen kann, der versteht es auch zu thun, und dieses werdet ihr von einem schwachen Hypothesenkrämer nicht fordern“ [1]).

Für die individuelle Existenz hat Mendelssohn eine besonders hohe Schätzung, wenn er z. B. in den „Briefen über die Empfindungen“ das elendeste Leben dem Nichtsein vorziehen will. Darum versucht Mendelssohn einen neuen Unsterblichkeitsbeweis: Die Seele ist einfach. Nichts einfaches entsteht oder vergeht successiv, sondern auf einmal. Alle Wirkungen aber müssen successiv erfolgen. Deshalb ist der Uebergang der Seele vom Sein ins Nichtsein unmöglich. Aber Mendelssohn hat nicht bewiesen, dass die Intensität einer einfachen Substanz nicht zu- und abnehmen und deshalb auch verschwinden kann. — In den „Morgenstunden“ von 1785, dem Schwanengesang Mendelssohn's, sucht derselbe die Leibniz'-Wolff'schen Gedanken zu unserem Gegenstand zu repristinieren [2]). Gott hat das Beste gewählt, freiwillig, aus Einsicht und vernünftigen Gründen. Den Vorwurf des Determinismus in Gott lehnt Mendelssohn als unbegründet ab [3]), obwohl er in Gott eine Art von moralischem Zwang annimmt [4]). Daraus folgt [5]): „Alles, was ist, ist das beste“: (cf. Hegel: „ist vernünftig“). In Gott ist nach Mendelssohn das absolut Beste vom hypothetisch Besten zu unterscheiden; bloss im hypothetisch Besten sind die notwendigen Einschränkungen enthalten, welche eine Verbindung der endlichen Wesen ermöglichen, die von allen möglichen die beste ist.

Bevor wir diesen Abschnitt schliessen, haben wir noch festzustellen, dass die hier gegebene Entwickelung keine absolut vollständige ist, weil wir den Zweig der ausländischen Leibnizianer ausser Betracht gelassen haben. Im Interesse der Genauigkeit sei aber ausdrücklich bemerkt, dass auch Frankreich z. B. in Robinet's Schrift de la nature 1761 an unserem Gegenstand mitgearbeitet hat, im Sinne von Leibniz [6]).

Nach Mendelssohn sind Fortschritte in der Gedankenentwicklung nicht nachzuweisen gewesen, obwohl Versuche einer Théodicée auch

---

[1]) Mendelssohn, II, 359.

[2]) Pag. 191 ff. in der 2. Aufl.

[3]) Pag. 198.

[4]) Pag. 199.

[5]) Pag. 205.

[6]) cf. Buhle: VIII, pag. 166 ff.

später nicht fehlten, aber ohne besonderen wissenschaftlichen Wert [1]). Die Akademiker haben die Théodicée schon früh im Stich gelassen und neue Bahnen gesucht. Diesen Umschwung datiert Schwab (in seiner Preisschrift f. d. Berl. Acad. über die Fortschritte der Logik und Metaphysik v. 1796, pag. 21), schon seit 1740, wo die Geister sich mehr der schönen Literatur zuwandten und sich um Aestetisches stritten. Auch damit dürfte Schwab Recht haben (pag. 35 f.): „Im Zeitraum 1740—60 ist keine einzige schwere und interessante Materie aus der Metaphysik in helleres Licht gesetzt worden". Dies trifft wenigstens für unseren Gegenstand zu, wenn man auch Grund haben dürfte, Schwabs Lobeshymne auf den Wolffianismus um ein Bedeutendes herabzustimmen [2]).

D. Die Gegner.

Literatur: Ausser den früher genannten (cf. oben, pag. 29 f.) ist hier zu erwähnen:

15. Marquardt: Kant und Crusius, ein Beitrag zum Beständnis der Crusianischen Phil. J.-D. Kiel, 1885.

§ 1. Allgemeines. Die Gegner erkannten an dem Leibniz-Wolff'schen System nur die Falschheit der Resultate und kämpften dagegen an. Aber das gab ihren Ausstellungen ein geringes Gewicht, dass sie bloss gegen die Ergebnisse sich wandten, dagegen die Prinzipien als richtig stehen liessen. Kein einziger bemerkte den Zirkel, den wir bei Wolff nachgewiesen haben, bis auf Kant.

Bis zum Jahre 1741 haben wir für die Geschichte des Streits um die Lehre vom Uebel an der schon mehrmals zitierten Schrift von Baumeister einen zuverlässigen Führer, dessen thatsächliche Angaben ich an den meisten Punkten nachzuprüfen in der Lage war und richtig gefunden habe (mit Ausnahme seiner Urteile über die Gegner). Es war jedenfalls ein guter Gedanke Baumeisters, einmal eine aktenmässige Geschichte der Streitfrage zu geben, welche gewiss vielen, die darein

[1]) Wir werden weiter unten bei den Gegnern solchen Fortbildungs-Versuchen in der Théodicée begegnen.

[2]) Aehnliches cf. bei Mendelssohn, Morgenstunden, Vorrede, pag. 9, u. Buhle VII, pag. 109.

redeten, ausser Acht gekommen war, aber seine Befürchtung [1]) war wohl berechtigt, mit seiner Schrift vergebens zum Frieden geredet zu haben. Einen ähnlichen Zweck verfolgte 1740 eine anonyme Jenenser Dissertation: lis de mundo optimo ita decisa, ut utrique parti litigantium satisfiat. Es musste noch viel Tinte verschrieben werden, ehe die Sache spruchreif war. Das ist Menschenloos, durch viel Irrsale den Weg zu suchen zum Licht.

§ 2. **Pfaff.**

Unter den Gegnern des Leibnizianismus haben wir oben schon genannt den Tübinger Kanzler Pfaff. Hier ist noch zu erwähnen sein Schediasma orthodoxum de morte naturali [2]), worin er sich im Interesse der kirchlichen Orthodoxie, die den Tod als Strafübel fasst, gegen die Lehre des Leibniz von der Unvergänglichkeit wendet, weil sie für den Tod keinen Raum mehr lässt. Pfaff schreibt: Hæc omnia utique veritatis nullam similitudinem secum vehunt. Et fabulam profecto mundo, qui decipi amat, obtrudere hæc conatus est ingeniosissimus Leibnitius.

§ 3. **Buddeus.**

Bedeutender als dieser ist der Theolog J. F. Buddeus († 1729) gewesen, welcher in der Théodicée zahlreiche Fehler entdeckt haben wollte [3]). Besonders die Lehre vom Ursprung des Uebels war ihm anstössig. Die Welt sei zwar gut geschaffen, aber nicht geblieben, sondern durch Sündenfall verderbt [4]). Budde tadelt an Leibniz, er setze den Ursprung des Bösen in die ewige Wahrheit selbst, unabhängig vom göttlichen Willen, und wenn das geringste Uebel nicht einträte, wäre nach Leibniz die Welt nicht die beste. Buddeus selbst vertrat einen philosophischen Eklekticismus und empfahl das Studium der Geschichte der Philosophie im Gegensatz zum Kastengeist der Wolffianer; jedoch fehlte dem Eklekticismus Budde's ein festes Prinzip und so verfiel er dem Subjektivismus.

Am originalsten ist er in seiner praktischen Philosophie (Elementa phil. practicae, Teil III seiner Institut. phil. eclecticae), in der er als Ziel des menschlichen Thuns und Lassens wieder die menschliche Glückseligkeit statuiert. Im Gegensatz zum gleichzeitigen Wolffianismus weiss Budde auch zu reden von Krankheit und Verderbnis des Menschengemüts und erklärt, die rationale Ethik wisse nichts von den Ursachen jener Gebrechen. Deshalb sei in der Moraltheologie eine theologische

[1]) pag. 70.

[2]) Tübingen, 1722, pag. 21 f.

[3]) cf. Baumeister, pag. 32, f.

[4]) Eberstein: I, pag 58.

Ergänzung nöthig für die Moralphilosophie. Gewiss hat hier Budde tiefer gesehen, als der gleichzeitige Rationalismus, der von nichts als den menschlichen Vollkommenheiten zu reden wusste, mit mehr oder minder einförmiger Langweiligkeit, und damit vertrat er eine Seite, die damals noch nicht in die „vernünftigen Gedanken“ der Philosophie rezipiert war, deren Wert aber später Kant in tiefsinniger Weise erkannte, indem er zugleich den ethischen Eudaemonismus korrigierte. Von der Willensfreiheit lehrte Budde ähnlich wie Leibniz. Von Freiheit nach gemeinem Sprachgebrauch will er nichts wissen, sondern der Wille werde von den Vorstellungen des Guten und Bösen determiniert, entweder zu begehren oder zu verabscheuen. Die wirkliche Freiheit des Menschen besteht darin, dass der Mensch den ihn nach einer Seite determinierenden Vorstellungen andere entgegensetzt, die ihn zum Gegenteil hindrängen. Z. B. der Gedanke an Lohn und Strafe kann ihn von einem Verbrechen, das er vorhat, ablenken, welches er notwendig begehen müsste, wenn ihn die Erinnerung an die Vergeltung nicht davon zurückhielte.

Hier nun fügt Budde ein neues Moment in das philosophische Raisonnement, den Wert der Gesetze, welcher darin besteht, dass sie im Menschen den Vorstellungen des Guten zum Siege verhelfen. Ohne das Licht des göttlichen Gesetzes ist also der Mensch sehr wenig frei zum Guten. Seine verderbte Natur und böse Gewöhnung treiben den sich selbst überlassenen Menschen in Sklaverei seiner Begierden. Die Vorstellung des wahren höchsten Gutes allein vermag den Menschen vom Dienste der Eitelkeiten zu befreien. Der göttliche Konkursus involviert so wenig eine Einschränkung der menschlichen Freiheit, dass er sie vielmehr bedingt. Nicht durch den göttlichen Konkursus, sondern durch seine verderbte Natur wird im Menschen die Freiheit vernichtet“ [1]). Aus der Krankheit des menschlichen Verstandes und Willens entwickeln sich die menschliche Thorheit und das Laster. Aus der Gesundheit des Verstandes und Willens entwickelt sich die Glückseligkeit. Aus der Erbsünde ist die Krankheit entsprungen. Die Philosophie ist zur Auffindung dieses bösen Prinzips unfähig. (Aehnlich das Radikal-Böse bei Kant).

Quelle der Krankheiten des Willens und der daraus entspringenden Laster ist die falsche Selbstliebe. Selbstliebe an sich ist berechtigt und von Gott aller Kreatur eingepflanzt. Aber der Mensch verkehrt

---

[1]) cf. Buddeus Elementa philosophiae practicae, p. I, c. II, sect. I.

die Ordnung der Gegenstände seiner Liebe, denn seine vornehmste Liebe soll auf Gott gerichtet sein. Durch Kreaturliebe aber wird diese Ordnung umgestossen. Die vernunftlose Begierde nach Scheingütern ist in Wirklichkeit nicht mehr Selbstliebe, sondern Selbsthass. Ohne Religion und Moral ist die Selbstliebe in jedem Menschen so verkehrt. Mit Recht wirft Budde der damaligen praktischen Philosophie Oberflächlichkeit vor, weil sie das Böse und seinen Ursprung und den Wert der Verbindung des Menschen mit Gott nicht beachte [1]). Wir bemerken noch, dass Budde aus diesen Prinzipien massvolle praktische Forderungen ableitet für das Detail des Lebens; jedoch würde es uns zuweit abführen, wollten wir ihm hierin nachgehen.

In dem Streit, der uns hier beschäftigt, ist Budde zweimal öffentlich hervorgetreten, das erstemal indirekt durch Vertretung der Dissertation eines seiner Schüler, das andere Mal direkt, aber wider seinen Willen. Das erste Mal handelt es sich um die von Knorr, dem Schüler Budde's, verfasste Dissertation: doctrinae orthodoxae de origine mali contra recentiorum quorundam hypotheses modesta assertio 1712 [2]). Mit den Aufstellungen dieser Dissertation einverstanden, übersandte sie Budde an Leibniz persönlich, und Leibniz beantwortete dieselbe gegen Budde höflich aber bestimmt, indem er ihr Oberflächlichkeit vorwarf, welche die eigentlichen Schwierigkeiten übersehe und schon Widerlegtes einfach wieder behaupte [3]). Das zweite Mal trat Budde selbst auf, indem er sich nach Wolff's Vertreibung von Halle 1723 durch Lange zu einem Gutachten über die Wolffische Philosophie verlocken liess, welches er übrigens geheim zu halten bat. Aber Lange liess sich die Gelegenheit nicht entgehen, sein Verhalten gegen Wolff, welches nicht ganz einwandfrei gewesen ist, mit dem Namen eines Unparteiischen zu decken, und veröffentlichte das Gutachten. So war Buddeus wider Willen in eine Sache hineingezogen, bei der er sich nicht mit Ruhm bedeckt hat, denn Wolff ging mit ihm scharf ins Gericht. Budde's Ausstellungen an Wolff waren hart aber nicht unberechtigt. Er warf Wolff vor, er bahne dem Atheismus den Weg, leugne die Vorsehung,

[1]) cf. Elem. phil. pract. I. c. III. f.

[2]) Es sei ausdrücklich bemerkt, dass Baumeister pag. 33 als möglich erklärt, dass Budde selbst der Verfasser dieser Dissertation war. Jedoch seien nonnulla eiusmodi darin, dass sie kaum von Buddeus ausgegangen zu sein schien. Facile ergo ut credam adducor ad Knorrium rectius quam ad Buddeum auctorem hanc scriptionem referri debere.

[3]) Ludovici historia phil. Leibn. Pars II, pag. 482.

und seine Lehre vom Bösen bestehe nicht einmal mit dem Heidentum, also überhaupt mit keiner Religion zusammen [1]).

§ 4. **Maichel, Weissman, Ridiger, Walch, Crousaz, Darjes und Andere.**

Zu Budde gehört als Gegner des Leibnizianismus der Tübinger Philosoph Daniel Maichel mit seiner Dissertation: Examen succinctum dissertationis a J. A. Turretino scriptae contra C. M. Pfaffium, ubi quaestio discutitur, an contradictoria credi possint in materia gravissima de reali et substantiali praesentia Christi in sacra coena, Tübingen 1718. Turretin war ein Genfer Theolog, welcher sich mit hohem Lob über die Theodizee ausgesprochen hatte. Maichel fasst das Leibniz'sche System an einer seiner verwundbarsten Stellen, indem er als Konsequenz desselben den Satz hinstellt: Durch Adams Sünde sei die Welt besser geworden, als sie ohne dieselbe gewesen wäre. (Uebrigens hat auch Augustin ausgerufen: Felix culpa Adami!) Ihm antwortete Bilfinger, in de orig. et permiss. mali 1724, pag. 23 f., es sei Unrecht aus dem Weltzusammenhang ein einzelnes Moment herauszunehmen; wenn man über die Welt in Leibniz's Sinne reden wolle, müsse das Ganze betrachtet werden. Baumeister will [2]) Bilfinger gegen Maichel Recht geben. Uns scheint im Gegenteil Maichel einen der vielen wunden Punkte des Leibniz'schen Systems mit Recht aufgezeigt zu haben.

Ein neuer Gegner entstand dem Wolffianismus wieder in einem Tübinger, dem Theologen Christ. Eberhardt Weissmann mit seinem Aufsatz 1722 de providentia Dei contra malum, in welchem er scharfsinnig zu zeigen versucht, dass mit dem Weltoptimismus die göttliche Freiheit vernichtet werde. (Baumeister pag. 46 [3]). Auf Schritt und Tritt finden wir Theologen als Gegner des neuen Systems. Sie fühlen nicht mit Unrecht die Konsequenzen des Systems, welche mit einer religiösen Weltauffassung in direktem Widerspruch stehen. Der nächste Gegner ist wieder ein Theolog Zimmermann (zuerst in Jena, dann

---

[1]) Hier kann auch noch Lange's eigene disquisitio modesta erwähnt werden, welche die Leibniz-Wolff'sche Behauptung bekämpft, die Welt sei trotz des Bösen die bestmögliche, und sie wäre ohne das Böse minder gut, denn damit würde das Böse wahrhaft notwendig und schliesslich sogar jede einzelne Sünde.

[2]) Pag. 42.

[3]) Auch in seinen Schediasmatibus academicis v. 1725, pag. 241 und 402, wendet sich Weissmann gegen Leibniz. Er sieht die Unterscheidung zwischen moralischer und methaphysischer Notwendigkeit in Gott und die Vereinigung von Freiheit und durchgängiger Bestimmung für ungenügend an, weil dadurch die Willensfreiheit aufgehoben würde und der Determinismus an ihre Stelle träte.

in Halle) mit seiner Dissertation 1725, de existentis mundi imperfectione, bei der Baumeister pap. 53 trotz der „multitudo argumentorum“ die „gravitas ac pondus“ bezweifelt.

Höchst bedeutend an Einfluss wurde, weniger durch seine eigenen Schriften als durch mehrere seiner Schüler, der Leibziger Philosoph Andreas Ridiger, Wolff's Zeitgenosse, † 1731. In seinem Hauptwerk: de sensu veri et falsi 1709 [1]) kommt er bei der Erörterung der praktischen Philosophie im Vorübergehen auf unseren Gegenstand zu sprechen. Als Grundsatz bei allem Uebel sei festzuhalten, dass die göttliche Weisheit fast kein Uebel zulasse, welches nicht selbst zugleich sein Gegenmittel in sich enthält. In seiner Philosophia synthetica wendet er sich besonders gegen Wolff, indem er einen philosophischen Eklekticismus ohne inneren Zusammenhang vertritt. Wolff hat die Schrift gar nicht beachtet. 1721 erschien von Ridiger eine „Anweisung zur Zufriedenheit des Gemüts oder zur εὐθυμία,“ in welcher er das höchste Gut sah. Das Gute und Böse ist immer vermischt, Klugheit, Gerechtigkeit, weiser Gebrauch der Furcht und Hoffnung, richtige Vergleichung der Güter und Uebel und Genügsamkeit führen zur Zufriedenheit. Grundlage für die Philosophie ist allein die Erfahrung, und der Zweck der Philosophie ist allein der praktische Nutzen. In seiner „Anweisung“ [2]) redet Ridiger auch von der Unsterblichkeit: die Seele ist durch einen von Gott gegebenen Trieb versichert, dass Unsterblichkeit sei. Im Erdenleben ist Lust und Unlust gemischt und niemals rein. Aber es liegt im Menschen ein unverlierbarer Naturtrieb zur Glückseligkeit, welche daher nur in der Ewigkeit erlangt werden kann.

Einer von Ridiger's Schülern ist Joh. Georg Walch, der Theolog, welchen Buhle [3]) weniger einen Selbstdenker als einen vielbelesenen Gelehrten nennt. Von Leibniz und Wolff will er nichts wissen. Vornehmlich Ridiger ist sein Mann. In seinem Lexikon philosophicum 1726 sucht er die Schwierigkeiten des Leibniz'schen Optimismus darzuthun z. B. in den Artikeln „Böse“ und „Welt“. Die Verbindung Satans mit dem Menschen hielt Walch für Wirklichkeit, aber für ein unergründbares Geheimnis. Vom Uebel lehrt Walch, dass Gott die Welt als beste zu schaffen beschloss und sie auch wirklich schuf. In seiner Weisheit sah Gott das Böse voraus und liess es zu. Das Böse gehört

[1]) Liber II. c. 9. b. u. c.

[2]) Pag. 57 ff.

[3]) Band VII, pag. 211 ff.

aber nicht zur Vollkommenheit der Welt, sondern die Natur der menschlichen Freiheit bringt eben das Böse mit sich. Man bemerkt bei ihm eine prinziplose Mischung eigener Gedanken mit Entlehnungen aus der Théodicée von Leibniz (Eberstein I. 210).

Aus dem Jahr 1733 ist zu erwähnen eine Jenenser Disputation zwischen Reusch und Jacobi als Respondent, „quo sensu hic mundus dici possit optimus“. Die Disputation wurde für unentschieden erklärt [1]). 1736 erschien eine scharfe Streitschrift des Hamburger Pastors J. G. Palm wider die Wolffianer: „Abhandlung von der Unschuld Gottes bei der Zulassung des Bösen und dem Fall unserer ersten Eltern“. Dieselbe wirbelte seiner Zeit viel Staub auf, denn sie wollte veranlasst sein durch einen vielleicht fingierten [2]) anonymen Brief eines Atheisten an Palm, worin der Atheist sich mit Wolff verteidigte. Durch diese Schrift Palm's fühlte sich der Berliner Pastor J. G. Reinbeck persönlich angegriffen, weshalb derselbe 1737 antwortete: „Beantwortung der Einwürfe, welche ihm in einer unlängst herausgekommenen Schrift: Abhandlung von der Unschuld Gottes etc. sind gemacht worden, worin zugleich diese wichtige Lehre, nebst der Frage, ob diese Welt die beste sei, in ihr gehöriges Licht gesetzet wird“. Auch der Theolog Löscher erklärte sich 1736 als einen Gegner des Optimismus in dem Aufsatz „Quo ruitis? Fünftes pensum oder Vorstellung des Schadens, so aus der Lehre von der philosophischen besten Welt entsteht“. Er fürchtet, durch den Optimismus würden wichtige Lehren und Wahrheiten, z. B. vom ewigen Leben, verfälscht (cf. Baumeister pag. 64). Unter den Auspicien des Wittenberger Theologen Zeibich bekämpfte 1737 J. E. Hahn in seiner „Dissertatio de bonitate mundi biblica“ den Optimismus auf Grund der Bibel: Die Welt sei von Gott gut geschaffen, aber durch den Sündenfall verderbt. 1738 suchte der Wittenberger Theolog J. G. Abicht den Leibnizianismus zu widerlegen durch seine Praelectiones de creatione mundi in quibus quaedam Leibnitii et aliorum opiniones examinantur, indem er den Optimismus als im Widerspruch mit der göttlichen Freiheit stehend erklärte. Als scharfsinnig war auch seinerzeit anerkannt Eusebii Ulmigenae Sendschreiben vom Wolffischen Fato, Bremen 1737. Es wendet sich gegen die Wolff'sche Ausflucht, moralische Notwendigkeit sei nicht wahre Notwendigkeit.

Unter den Gegnern ist auch ein Ausländer zu nennen: Der Carte-

[1]) Baumeister, pag. 57.

[2]) cf. Baumeister, pag. 60.

sianer Crousaz, der in Deutschland Aufsehen machte mit seiner Schrift de l'esprit humain, Basel 1741, worin er sich besonders gegen die prästabilierte Harmonie erklärte, indem er derselben vorwirft, sie führe zum Fatalismus, und Gott werde dadurch zum Urheber des Bösen gemacht. Aus dem Missverhältnis zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit beweist Crousaz die Unsterblichkeit. Viele Menschen werden wohl für ihre Sünden gestraft, aber nicht alle. Ohne Unsterblichkeit hätte die Menschenschöpfung keinen Zweck und wäre voller Widersprüche.

1743—44 erschienen von J. G. Darjes Elementa metaphysices, worin er sich gegen den Optimismus erklärte, weil der Missbrauch der Freiheit die beste Welt aufhebe. Gott hat die Welt und die einzelnen Wesen in ihrer Art vollkommen erschaffen, aber durch die Fähigkeit ihre Freiheit zu missbrauchen wurden sie unvollkommen. Besonders gegen Wolff's Lehre vom zureichenden Grunde wendet sich Daries, weil dieselbe zum Fatalismus führe. Und mit der Freiheit würde die Moralität aufgehoben. Darum erklärt sich Daries für eine unbeschränkte Willensfreit. Die Unsterblichkeit beweist er aus der Fähigkeit unseres Geistes, unabhängig vom Körper zu denken. Ueber die 3 Uebel lehrt Daries im Wesentlichen leibnizisch. Das metaphysische Uebel liegt nicht in Gottes Willen, sondern in der Natur ihrer Endlichkeit begründet. Jedoch ist es Gottes Wille, dass Dinge, in denen das metaphysische Uebel notwendig ist, existieren. Das moralische und physische Uebel ist zufällig. Das moralische Uebel ist möglich durch die Natur des endlichen Geistes. Gott will keine Sünde. Er erlaubt sie auch nicht, sondern lässt sie nur geschehen, weil er sie nicht hindern kann: non permittit, sed admittit. Denn entweder hätten gar keine endlichen Wesen existieren dürfen oder sie hätten ohne Freiheit existieren müssen oder sie hätten vollkommen unfehlbare Freiheit haben müssen, was alles unmöglich war. Nur durch Strafen kann und will Gott das moralische Uebel hindern, bessernd und abschreckend. Auch die ewigen Strafen sind mit Gottes Gerechtigkeit vereinbar, indem sie den Menschen als Warnung dienen. Das physische Uebel, sofern es nicht Folge des moralischen ist, ist einesteils notwendige Folge des metaphysischen, andernteils dient es zur Vervollkommung. Die sündigen Menschen sind von Gott unabhängig, soweit ihre Handlungen böse sind („formale"), aber zum Materiellen der Handlungen wirkt Gott mit. Die zukünftigen bösen Handlungen weiss Gott vorher, obwohl wir die Möglichkeit dieses Vorherwissens nicht einsehen.

§ 5. **Crusius.** Der bedeutendste aller Gegner war C. A. Crusius, ein Schüler Ridigers, weniger wegen seiner eigenen positiven Leistungen, als wegen seiner scharfsinnigen Kritik Wolff's und wegen des merkwürdigen Beifalls, den seine Arbeiten fanden, besonders in Sachsen und hier besonders wieder bei den Theologen, da Crusius selbst Theolog war. Dieser Beifall dürfte sich grösstenteils erklären aus seinem Streben, Theologie und Philosophie in Einklang zu bringen und aus der verbreiteten Antipathie gegen den Determinismus. Zudem ist Crusius dadurch wichtig geworden, dass Kant durch ihn zu einer erneuten Prüfung des Wolff'schen Systems angeregt wurde [1]) und noch in der Kritik der praktischen Vernunft dankbar die Vorarbeit unseres Crusius bei der Begründung objektiver Moralprinzipien anerkennt. Dagegen in den Prolegomenen [2]) wendet sich Kant scharf gegen Crusius. „Crusius gehört zu den mehr praktischen, wissenschaftlich nur halbfertigen Naturen". (cf. Allg. Dtsch. Biogr. IV., pg. 630 f.). Daraus erklären sich die Unebenheiten und Widersprüche des crusianischen Denkens. Z. B. wendet er sich schroff gegen allen Determinismus im Menschen [3]). Crusius will nicht dulden, dass alle unsere Tugenden aus unserem guten Naturell abgeleitet werden, weil es kein gutes Naturell gebe, doch lehrt er selbst, dass ein Tugendhafter so vollkommen zu werden vermöge, dass er die „Freiheit" zum Bösen „nicht mehr habe" [4]). Sein Standpunkt ist der kirchliche Supranaturalismus, welcher von der Schulphilosophie vernichtet zu werden drohte. Deshalb sucht er vor allem den Satz des zureichenden Grundes einzuschränken und seine Ausdehnung auf Gott zu bekämpfen. In der Vorrede zur „Anweisung vernünftig zu leben" [5]) erklärt er: „Die moralische Gewissheit ist nicht unsicherer als die geometrische, obgleich jedwede auf besondere Art erkannt wird". (Wir

[1]) cf. Kant's Habilitationsschrift von 1755: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

[2]) Ausgabe von Erdmann, pag. 112, Anm.

[3]) (cf. seine Dissertation: de appetitibus insitis voluntatis humanae § 68 f.) Nur die Tiere verhalten sich ihren Begierden gegenüber rein passiv; dagegen der menschliche Wille determiniert sich selbst. Also nicht unsere Vorstellungen und Begierden allein determinieren uns, sondern der Wille gibt unserem Handeln Ziel und Richtung. Allerdings begehrt der Wille nicht alles Mögliche ohne Unterschied, sondern der Mensch ist sich bei allem freien Handeln eines Endzwecks bewusst.

[4]) cf. Anweisung vernünftig zu leben, pag. 26, 48 ff., 58.

[5]) 2. Aufl. 1751.

sind hier schon auf dem Weg zu Kant). Ebenso in seiner Unsterblichkeitslehre „Anwsg.“ [1]), wo er an Stelle des nach ihm unhaltbaren Wolff'schen folgenden Unsterblichkeitsbeweis setzt: Die Menschen sind die höchsten Endzwecke Gottes. Es wäre daher unbegreiflich, wenn Gott einem anderen geringeren Endzweck zu liebe den höchsten aufopfern wollte. Zudem sei die Gerechtigkeit auf Erden nicht verwirklicht und fordere daher jenseitige Ausgleichung. Sein Unsterblichkeitsbeweis ist also moralisch wie bei Kant. Sein wichtigstes Werk ist sein „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden“ [2]), worin er sich wieder scharf gegen Leibniz wendet, indem derselbe unvermeidlich auf ein Fatum führe und mit der Lehre der Bibel streite [3]). Das Interessanteste daran ist die Vorrede zur zweiten Auflage, worin er seinen eigenen Standpunkt präzisiert als den des sensus communis. Zugleich will er, dass die Lehren der christlichen Religion mit nichts streiten, „was aus der Vernunft wirklich nachweislich ist“. In der Lehre von der Freiheit z. B. wollte er lieber dem gemeinen menschlichen Verstand folgen, als dem System von Leibniz-Wolff, denn nur die Begriffe der gemeinen menschlichen Erkenntnis bestehen mit dem Christentum. Durch das Leibniz-Wolff'sche System werde die Sünde zu einem blossen Naturfehler, wie etwa eine schwache Lunge. Man brauche deshalb seine Fehler auch nicht zu bereuen, sondern könne sich trösten, dass in der besten Welt ja alles

[1]) pag. 295 ff.

[2]) Lpzg., 1766: 3 Aufl.

[3]) Aehnlich zeigt Crus. Diss. philos. de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis 1743, dass bei der uneingeschränkten Annahme des Satzes vom zureichenden Grunde ein Fatum statuiert werde, welches alle Sittlichkeit und alles Missfallen Gottes an der Sünde aufhebe. Die allgemeine Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde sei weder, wie Wolff versucht hatte, aus dem Satz des Widerspruchs noch aus der Erfahrung beweisbar. Ebenso Telematologie cap. 3 und Kurzer Begriff der Moraltheologie, Lpzg., 1772, Teil 1, cap. 2, § 29. Treffend ist ein von Crusius gebrauchtes Bild: Anders wirken können bei anderen Umständen, sei keine Freiheit, sonst wäre auch die Waage frei, welche sich unter veränderten Verhältnissen nach entgegengesetzter Richtung bewege. In der Moraltheologie lehrt Crus.: Freie Handlungen in der Welt sind notwendig, sonst thäte Gott alles selbst, auch das Böse. Durch freie Handlungen werde etwas hervorgerufen, was nicht von Gott allein abhängt. Die Welt ist um der freien vernünftigen Geschöpfe willen geschaffen, welche durch Gehorsam und Liebe gegen Gott glückselig werden. Die Ungehorsamen verfallen dagegen den Strafen, welche von Gott gewollt sein müssen, wenn er freie Geschöpfe dulden will.

notwendig sei. In extenso behandelt unseren Gegenstand, und zwar in ausgesprochenem Gegensatz zu Leibniz, § 388. Er tadelt die Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde auf Gott, weil Gott indeterminiert gedacht werden müsse; es sei falsch, von Erwählen zu sprechen, wo keine andere Möglichkeit offen bleibe. Daher ist die wirkliche Welt nur sehr gut [1]). Das wirklich vorhandene moralische Böse schränkt das Gute der Welt nicht ein, denn die Möglichkeit auch fehlerhaft zu handeln, gehört zu den metaphysischen Gütern, weil sonst auch keine Tugend möglich wäre. Aber das moralisch Böse gehört nicht zum Wesen der Welt, weil Gott die Menschen nicht zum Bösen zwingt, vielmehr es nur zulässt und straft. In § 201 finden wir bei Crusius die alte Unterscheidung der drei Uebel. Auffallend ist, dass Crusius hier behauptet, das metaphysische Uebel sei im Zustand eines vernünftigen Geschöpfs auch moraliter böse. Er geht aber vorsichtig dem Nachweis aus dem Wege, wie etwas metaphysisch Notwendiges noch moralisch sein kann. In §§ 271—273 erklärte Crusius, Gott könne auch die freien Handlungen der Menschen vorherwissen, aber wie es stattfinde, sei unbegreiflich. Jedoch sind [2]) die freien Handlungen nicht notwendig mit dem Weltganzen verknüpft, wie Wolff wolle, sondern sie können beliebig erfolgen, ohne Aenderung des Weltganzen. Zweck Gottes ist die Glückseligkeit der vernünftigen Geister [3]). Sie besteht in Erkenntnis Gottes und Vereinigung mit ihm [4]). Ohne Tugend ist solche Glückseligkeit unmöglich. — Auf die Frage, warum Gott fehlbare Menschen erschaffen habe, antwortet Crusius [5]): Gott hat die Menschen nicht geschaffen mit der Notwendigkeit zu sündigen, hat also an ihrer Schuld keinen Anteil, vielmehr offenbart Gott im Strafen seine Vollkommenheit. Bei der Schöpfung der fehlbaren Menschen darf man überhaupt nicht nach einem Grunde fragen, denn Gott handelt hier vollkommen frei und grundlos, sonst könnte wieder Determinismus in den Gottbegriff kommen. Gerade diesen Begriff wollte Leibniz als Willkür vermeiden, weil er gleich Unsittlichkeit ist, denn Tugend ist niemals Willkür. Wir haben an diesem Punkte zwei entgegegenstehende Doktrinen, beide gut begründet. Welche sollen wir wählen? Kant

---

[1]) § 389, cf. § 386.
[2]) nach § 380.
[3]) § 478.
[4]) § 479.
[5]) § 300.

gibt die richtige Antwort: keine von beiden, weil der Gegenstand transscedent ist. — Bei den physischen Uebeln gibt Cr. zu, dass sie auch Schuldlose treffen [1]) zum Zwecke der Erlangung grösserer Vollkommenheit und zur Uebung in der Tugend. Nach § 240 kann niemand an den physikalischen Uebeln in der Welt eine Schwierigkeit finden, ausser demjenigen, welcher einen falschen Weltzweck annimmt. § 354 gibt dazu die Ergänzung: Endzweck der Weltschöpfung sind vernünftige freie Geschöpfe. Auch das ist ganz kantisch, indem Kant erklärt, die Welt sei nicht da zur Glückseligkeit der Menschen, sondern die Menschen sind da, um tugendhaft zu leben. In §§ 298 und 299 bringt Crusius die physischen Uebel als Sündenstrafen, aber dieser Punkt enthält nichts besonderes.

Aus alle dem ersehen wir, dass Crusius die Schwächen des Gegners mit scharfem Blick erkennt, er hat auch manches Brauchbare gefunden, das schon auf dem Weg zu Kant hin liegt. Aber er hat so wenig wie die Früheren die gegnerische Philosophie zu entwurzeln vermocht, weil er die Wurzel nicht kannte und teilweise selbst auf gleicher dogmatischer Basis philosophierte. Um die Spolien der Vergangenheit zu erringen, dazu war ein Kant notwendig.

§ 6. **Reinhardt, Basedow, Jerusalem, Werdermann, Villaume u. A.**

Neues Interesse weckte unserem Problem die Preisfrage der Berliner Akademie für das Jahr 1755 über Pope und seinen Ausspruch, dass alles Seiende gut sei. Die Poesie beschäftigte sich mit dem Gegenstande z. B. Voltaire: Candide ou l'optimisme. 1759, und Gleim und Jacobi: Die beste Welt, Halberstadt 1772. Auch Lessing und Mendelssohn wurden zu ihrem Aufsatz: Pope ein Metaphysiker dadurch angeregt. Den Preis der Akademie erhielt die Abhandlung von Reinhardt „Ueber die beste Welt“ Berlin 1755, gemeinsam gedruckt mit den anderen Abhandlungen, welche die Akademie erhalten hatte, wodurch noch mehrere Schriften veranlasst wurden, welche 1759 zu Rostock erschienen unter dem Titel „Sammlung der Streitschriften über die Lehre von der besten Welt“. Reinhardt lehrt: Das allgemeine Bewusstsein von der menschlichen Verantwortlichkeit ist genügendes Zeugnis für die Willensfreiheit. Allerdings hat unsere Freiheit ihre Grenzen in unseren Vorstellungen von Gut und Böse, welche unsere Begehrungsvermögen sollizitieren. Aber auch auf unsere Vorstellungen hat der Wille Einfluss, indem er den nach der einen Richtung determinierenden Vorstellungen andere gegenteilige entgegenzusetzen vermag.

[1]) § 306.

Gott besitzt die Freiheit im höchsten Masse. Blosse Unabhängigkeit Gottes von äusserem Zwang wäre nichts als höchste Notwendigkeit, welche in seiner Vollkommenheit begründet ist. Gott war frei, ob er schaffen wollte oder nicht, denn als der Vollkommene hat er kein Verlangen nach Erweiterung seiner Vollkommenheit. Was Gott schafft, kann er nur vollkommen schaffen. Nicht seine Liebe hat Gott zur Schöpfung endlicher Wesen bewogen, sondern er wollte willkürlich die Existenz von Gegenständen seiner Liebe. Seine einzige Absicht, deren Erreichung, aber seine Vollkommenheit nicht erhöht, ist seine Verherrlichung. Gegen die Leibniz'sche Annahme einer besten Welt wendet sich Reinhardt, denn dabei hätte Gott keine Freiheit. Die unendlich vielen Möglichkeiten der Welt in Gott bei Leibniz seien nur scheinbar, weil ja doch für Gott nur eine beste möglich wäre. Daher lehrt Reinhardt, die Annahme einer besten Welt sei unbeweisbar, denn es könne auch mehrere Gottes gleichwürdige Zwecke und auch mehrere gleichgute Mittel zum Zweck geben. Auch dass die Welt die grösstmögliche Summe aller Realitäten enthalte, sei unhaltbar, weil jede Summe vermehrt werden könne und also keine die grösstmögliche sei. Vor Gott gebe es keinen Unterschied zwischen grösserer und geringerer Vollkommenheit des Endlichen, denn der Abstand des Endlichen vom Unendlichen sei immer gleich gross, so verschieden die Vollkommenheit des Endlichen auch sein mag. Da Grenzen der Vollkommenheit sein mussten, hat sie Gott willkürlich festgesetzt.

Basedow lehrt deterministisch in seiner „Prakt. Phil. für alle Stände", Kopenhagen, 1758, in seiner „Philalethie", Altona 1764[1]) und in seinem „theoretischen System der gesunden Vernunft"[2]): Die absolute Prädestination ist ihm so gewiss wie das Christentum. Alles Geschehen hat seine zureichende Ursache. Dies gilt auch für die menschlichen Handlungen, denn dahin führt alle Erfahrung, und ohne das wäre das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen unmöglich. Der Determinismus ist auch darum trostreich, weil man sicher auf einen guten Ausgang des Uebels rechnen darf. Nur der vernünftige Mensch besitzt moralische Freiheit, welche jedoch vom Verstand durchaus abhängig ist. Gottes Ratschluss ist ewig unveränderlich; er wählt nicht, sondern handelt immer determiniert.

Determinist ist auch der junge Jerusalem, dessen Schicksal Gœthe

---

[1]) Besonders in § 208.

[2]) Altona. 1765, Buch III, Hptstck. 1 u. 2.

seinem Werther zu grunde gelegt hat. Lessing hat seine philosophischen Aufsätze 1776 herausgegeben; für uns wichtig ist Nr. 3. Jerusalems Vater war eifriger Indeterminist; der Sohn verfiel dem entgegengesetzten Extrem. Jerusalem behauptet, der Determinismus hebe den Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht auf, denn die Tugend werde durch deutliche Vorstellungen, das Laster durch dunkle bestimmt, und die Tugend sei höhere Vollkommenheit als das Laster. Die auf Erden erreichten Charaktereigenschaften dauern auch in der Ewigkeit weiter. Die Menschheit ist nicht dualistisch zu trennen in Gut und Böse, sondern sie bildet eine Stufenreihe von Gutem und Mindergutem. Gott ist allerdings auch der Urheber des moralisch Bösen, aber dies ist blosse Einschränkung des Guten. So gut Gott Huronen schaffen durfte, so gut konnte er Bösewichter erschaffen. Wir haben hier den konsequentesten Spinozismus in Verknüpfung mit Leibniz'schen Gedanken. Die Widerlegung desselben vollzieht sich vom Freiheitsprobleme aus, zu dessen Auflösung wir bei Kant kommen. Ist der Freiheitsbegriff festgestellt, so ist allen deterministischen Systemen das Urteil gesprochen. Interessant ist Lessing's Stellung zu den besprochenen Aufsätzen. Er hielt das System Jerusalem's nicht für das allein mögliche, obwohl es „ruhiger mache“ (Spinozistische Neigungen Lessings). Er meint nur durch ein zweites, dem gemeinen Verstand ebenso befremdliches System könnten sich diese Schwierigkeiten heben lassen: eine Weissagung auf Kant!

Ins Reich der Mythologie führen uns die Gedanken von dem wahren Grunde des Daseins des Bösen in der Welt. v. S. T. v. E [1]). Der Verfasser will sich mit der Leibniz'schen Ausrede, dass in der besten Welt die Uebel notwendig seien, nicht begnügen. Nur durch die apriorische Annahme, dass diese Welt die beste sei, könne das Uebel als unvermeidlich begriffen werden, aber ohne diese Voraussetzung bleiben die Uebel unerklärt. Der eigene Ausweg ist mythologisch: Gott hat keinen der erschaffenen Geister im Reich der Möglichkeiten zurückhalten können. Auch die Geister unterliegen dem Principium indiscernibilium, sind also an Kraft verschieden, wodurch allein eine Unterscheidung möglich ist. Ihre Kräfte bilden eine ununterbrochene Reihe von verschieden grossen Realitäten. Gott musste diese Reihe entweder ganz in Wirklichkeit setzen oder gar nicht. Jeder Geist ist so vollkommen, als es seine Stufe erlaubt, er hat die

[1]) Breslau 1779.

Möglichkeit nur gut zu handeln, und ist also selbst die Ursache seines Falles [1]).

Hollmann, Institutiones Pneumatologiae (1741 u. öfter) hält die Welt für die bestmögliche [2]). Unbeweisbar jedoch sei, dass das moralische und physische Uebel zur Vermehrung der Vollkommenheit beitragen [3]). Die Möglichkeit des Irrtums und der Sünde folge unvermeidlich aus der Freiheit. Aber dennoch seien die wirklichen Uebertretungen der Menschen ihre eigene Schuld [4]). Gott habe die Uebertretungen oft nicht gehindert, aber oft hindere er sie auch unbemerkt. Wenn Gott das Böse immer hätte hindern wollen, so wären unaufhörlich Wunder notwendig gewesen. Warum es Gott nicht dennoch stets gehindert habe, ist unerforschlich [5]).

Auch Feder's Metaphysik äussert sich zu unserem Problem. Eine Rechtfertigung Gottes wegen seines Verhaltens sei unnötig, ebenso wegen der Zulassung des Uebels. Feder hat ein tiefes Gefühl von der Beschränkung menschlichen Wissens und hält sich in seiner Philosophie gern an praktische Nützlichkeit. Ob alles Geschehene an sich gut und Gottes Absichten gemäss sei, lasse sich unmöglich sagen, aber andererseits sei es noch unberechtigter, Gott wegen seines Verhaltens tadeln zu wollen. Statt zu jammern über das moralische Uebel, möge der Einzelne sich bessern und für Wahrheit und Tugend an seinen Brüdern arbeiten.

Einen „versuchten Beweis von der Notwendigkeit des Uebels bei fühlenden und vernünftigen Geschöpfen“ gibt Plessing. (Dessau und Leipzig 1783). Der Schmerz gehört notwendig zum Vergnügen, denn lauter Glückseligkeit wäre ein unveränderlicher Zustand, von dem wir kein Gefühl haben können, weil wir nur Unterschiedenes perzipieren können. Der Kontrast erhöht nur das Vergnügen, und erst, wenn man das Unangenehme erkannt hat, hat man eine rechte Schätzung für das Angenehme.

Werdermann's „Neuer Versuch zur Theodicée“ (3 Tle.) möchte den beiden entgegengesetzten Parteien, dem Determinismus und dem Indeterminismus, Recht geben. Man fühlt, dass die Kantische Lösung

---

1) cf. darüber Allg. Dtsch. Bibliothek. Bd. 41, St. II. pag. 486 ff.

2) § 160 u. 168.

3) § 160.

4) § 167.

5) § 169.

in der Luft lag. Und doch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen Werdermann und Kant.

Werdermann meint [1]), beide Auffassungen als berechtigt anerkennen zu müssen, während Kant beiden als dogmatischen Systemen Unrecht gibt, aber den berechtigten Kern beider in seinem kritischen System festhält. Es berührt ein wenig komisch, wenn Werdermann noch 1793, obwohl er Kant zu kennen behauptet, sein System für das einzige hält, worin sich Heraklit und Plato, Spinoza und Leibniz, Kant und St. Martin vereinigen lassen. Werdermann erklärt selbst [2]), auf die während der Bearbeitung seines 1. und 2. Teiles erschienenen Arbeiten von Tetens (über Psychologie) und Kant keinen Bezug genommen zu haben, um ungestört den Leser seinen eigenen Weg zu führen.

Dem Mechanismus (Determinismus) könne nach Werdermann's Meinung der Vorwurf gemacht werden, dass er Gott selbst zum Urheber der Sünde mache [3]). Aber Werdermann gibt zu, dass auch fromme Männer Deterministen waren, weil es denkbar sei, dass Gott, auch die verruchteste That zum Guten wende [4]). Die Schwierigkeit des Freiheitssystems findet Werdermann in dem Umstand, dass wir in der körperlichen Natur keine Spur einer Kraft finden, wie das Freiheitssystem eine solche fordere [5]). die im Stande wäre, von sich aus einen neuen Anfang unabhängig von aussen zu machen. Jedoch lasse sich für dasselbe einwenden. die Allgemeingiltigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes sei nicht bewiesen [6]), und es sei noch kein Beweis gegen die Willensfreiheit, dass sie so schwer denkbar sei [7]). Also lasse sich weder der Determinismus [8]) noch der Indeterminismus beweisen [9]). also sind beide Systeme gleich möglich. Weder will Werdermann alle innere Notwendigkeit abstreiten [10]), noch alle Willkür fahren lassen [11]), sondern beides kombinieren. Und um diese Kombination denkbar zu

[1]) Teil III, pag. 386.
[2]) Teil III, pag. 388.
[3]) Teil I, pag. 10.
[4]) I., pag 12.
[5]) I. pag. 15.
[6]) I. pag. 19.
[7]) I, pag. 24, ff.
[8]) I. pag. 34 f.
[9]) I. pag. 37, ff.
[10]) pag 91.
[11]) pag. 92.

machen, erklärt er sich [1]) für menschliche Trichotomie in Leib, Seele und Geist. Die Seele ist Lebensprinzip des Körpers [2]), und die höheren übertierischen Fähigkeiten des Menschen sind Sache des Geistes [3]). Durch die nahe Verbindung des Geistes mit einer sinnlichen Seele und durch diese mit einem organischen Körper ist nun die willkürliche Selbstthätigkeit des Geistes beschränkt [4]). Solang der Geist seine Kraft dem ihm eingeprägten Gesetz der Vollkommenheit gemäss anwendet, nimmt er selbst an Stärke und Notwendigkeit im Guten zu und veredelt auch die Seele. Wenn er sich nicht autonom äussert, sondern sich mechanisch determinieren lässt, nimmt er selbst an Vollkommenheit ab, und die Seele wird verunreinigt [5]). — Die Existenz Gottes setzt Werdermann [6]) voraus und will in Gott die höchste Freiheit mit der höchsten Notwendigkeit identifizieren [7]), um nicht willkürlichen Zufall in das Bild des reinen Einfachen zu mischen. Dennoch will er neben der göttlichen Notwendigkeit die Freiheit des Menschen festgehalten haben [8]), wodurch die Gefahr des Fatums sowohl für Gott, als auch für den Menschen vermieden werde [9]). Wenn einige Menschen fielen, so war dies nicht Gottes Schuld. Ob Gott den Weltplan vorher festsetzt, oder ihn fortwährend macht, wie die Zufälle es geben, ob er diese vorhersieht, oder erst jetzt bemerkt, ist Werdermann gleichgiltig. Damit wird sein Geschäft sehr leicht, und die schroffen Antinomien haben friedlich Platz in seinem System. — Das menschliche Schicksal ist nicht fatalistisch aufzufassen, sondern als Konsequenz unserer freien Wahl [10]). Die Zulassung des Bösen macht keine Schwierigkeit, weil das Uebel durch Gottes Regierung Mittel wird zu einem überwiegenden oder mindestens gleichgrossen Guten [11]). Denn die Zulassung des Uebels ohne Kompensation durch Gutes ist undenkbar. Warum aber hat Gott unvollkommene Wesen hervorgerufen? Weil die Einschränkung für endliche Wesen

[1]) pag. 102.
[2]) pag. 107, ff.
[3]) pag. 109. ff.
[4]) pag. 116.
[5]) pag. 123.
[6]) pag. 140.
[7]) pag. 144.
[8]) pag. 142.
[9]) pag. 145. ff.
[10]) pag. 148.
[11]) pag. 151, ff.

conditio sine qua non ist [1]). Das göttliche Vorherwissen freier Handlungen scheint Werdermann nicht unmöglich, nur fehle dafür als für etwas Zufälliges jeder Erkenntnisgrund [2]). Deshalb möchte er sich eher für eine fortdauernde gegenseitige Einwirkung der Welt auf Gott und umgekehrt entscheiden [3]). In pag. 181 ff. gibt Werdermann auch eine Darstellung der Leibniz'schen Metaphysik, aber als blos möglicher Hypothese; vielleicht jedoch komme die neuplatonische Dichtung der Wahrheit näher als das Lallen unserer Demonstrationen [4]). Einen interessanten Beleg für Werdermann's schwankende Stellung gibt er selbst [5]) in seiner Zusammenfassung. Das Künftige, auch die freien Handlungen, konnte Gott vorherwissen, wenn die Gründe des Künftigen notwendig waren; wenn es aber Zufall gibt, so wusste Gott nur die Möglichkeit und vermutete die Wirklichkeit vorher. Und eigentlich wusste er doch immer alles als gewiss vorher, weil ja doch alles Geschehende gewiss ist. Wenn aber dennoch etwas geschähe, ohne göttliches Vorherwissen, so kann Gott es noch leiten und gut machen. Darum hält Werdermann die entgegengesetzten Systeme für blos verschiedene Vorstellungsweisen oder doch in Rücksicht menschlicher Vernunft für gleichgiltig [6]).

Werdermann setzt also die Existenz Gottes dogmatisch voraus und philosophiert fröhlich darauf los; wenn ihn aber die Konsequenz irgend wohin führt, wo er Gefahr wittert, so kehrt er ebenso unbefangen um.

Lossius in seiner „Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur 3. Stück" tadelt Werdermann's Behauptung, dass das Uebel des Einzelnen ein notwendiges Opfer für das Beste des Ganzen sei; denn hierin sei kein Trost für den Leidenden. Wogegen Werdermann erwidert, er habe keinen Trost, sondern eine kalte Verteidigung unseres Vertrauens zur Heiligkeit Gottes vor der Vernunft geben wollen [7]). Eine zweite Kritik Werdermann's erschien in der Züricher Hausbibliothek der neuest. theol., phil. u. schön. Literat. Bd. II, Stück 2, welche sich auf den Boden des Determinismus stellt, und die Trichotomie für eine willkürliche Hypothese hält. Dagegen gibt Werdermann zu, dass sein

[1]) pag. 160. ff.

[2]) pag. 173.

[3]) pag. 147.

[4]) pag. 184. ff.

[5]) pag. 191. ff.

[6]) I. pag. 194.

[7]) cf. Werdermann III, pag. 389.

System noch nich feststeht, was wir aus ganzer Ueberzeugung hiemit bestätigen möchten. Auch gegen die Behauptung Werdermann's wendet sich der Züricher, dass aus dem Bösen Gutes entstehe, wogegen Werdermann erklärt [1]: Geduld sei nur denkbar bei erfahrener Beleidigung, Keuschheit nur bei Regungen der Wollust etc.

Wir stehen bei dem letzten derer, die in diesem Abschnitt zu erwähnen waren, bei Villaume „Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels". 3 Bde., Karlsruhe 1786/87 [2]. Werdermann meint, man könne bei Villaume Bündigkeit und metaphysische Schärfe vermissen (III, pag. 391), obwohl er ihn pag. 390 lobend zitiert. Man könnte mit Recht dasselbe bei Werdermann selbst vermissen. In Band I beschäftigt sich Villaume mit Ursprung, Erklärung und Schätzung des Uebels. Die Weichlichkeit, Kurzsichtigkeit und Anmasslichkeit soll bei der Beurteilung des Uebels ausgeschlossen sein: Er scheidet die Uebel in positive und negative. Negative Uebel sind die körperlichen Gebrechen, Armut, Wittwen- und Waisenstand etc., positive: Krankheit, Sorgen etc. Viele Uebel sind nur scheinbar oder werden mit Unrecht vergrössert. Neben den physischen Uebeln finden sich noch moralische. Der Ursprung des Uebels ist nicht in einem höheren bösen Wesen zu suchen, auch die Ansichten von Leibniz und Plessing sind ihm ungenügend. Das Uebel stammt aus keiner bösen Quelle, sondern aus lauter heilsamen Kräften, durch Irrtum oder Uebermass in der Anwendung derselben. Viele wohlthätigen Einrichtungen und Kräfte können dem Menschen zum Uebel werden. Sogar Unkeuschheit und Kindermord sind so zu erklären, dass jede falsch angewendete Kraft Uebel erzeugt (cf. Kant). Beweisgrund dafür ist die Gewissheit, dass Gott alles so eingerichtet habe, und dass alles, was wir deutlich und im Zusammenhang erkennen, trotz des ersten widrigen Anscheins gut ist. — Im 2. Band zeigt Villaume die Notwendigkeit des Uebels. Er wendet sich gegen Leibniz, welcher erklärt hatte, dass die Uebel durch Gottes Allmacht hätten können verhindert werden und dass diese Hinderung nur wegen Gottes Weisheit unterblieben sei. Vielmehr sei eine Welt ohne Uebel vollkommen undenkbar. Sogar das moralische Uebel ist

[1] cf. III, pag. 390.

[2] Werdermann erwähnt in Bd. III, pag. 453. eine andere Ausgabe, Leipzig 1384/85 und 87. Ich weiss nicht, ob dies ein Irrtum Werdermann's ist, oder ob die mir vorliegende Karlsruher Ausgabe einer der Nachdrucke ist, über deren Vorkommen in Karlsruhe Goethe in Wahrheit und Dichtung sich mit Recht so scharf auslässt.

notwendig, infolge der unvermeidlichen Schwäche der Triebe. Auch die Vernunft könne erfahrungsgemäss die Leidenschaft oft nicht bändigen. Seinen Vorstellungen und seiner Aufmerksamkeit auf die Aussenwelt gegenüber verhalte sich der Mensch vollkommen passiv. Das menschliche Wollen und Denken sind nie willkürlich, sondern von den Umständen abhängig. Im 3. Band zeigt Villaume den Nutzen des Uebels, welches als Gottes Werk gut sein muss. Das Uebel erhöht unser Gefühl des Wohlseins und unsere Kräfte. Auch das moralische Uebel ist nützlich, indem es der Tugend Gelegenheit zur Uebung gibt. Ja alles Gute entsteht aus dem Uebel, und für die Bildung des Menschen ist es durchaus notwendig.

Wir stehen hier an einem Punkte, der in unserer Arbeit einen tiefen Einschnitt bezeichnet, weshalb er sich zu einem Rückblick ganz besonders eignet. Die Nachfolger von Leibniz hatten die Gedanken systematisiert und ausgemünzt, die ihnen der Meister als Erbe hinterlassen. Neue Gedanken, die dem Gegenstand eine originale Wendung hätten geben können, hatte keiner der Leibnizianer beigebracht. Der Nutzen ihrer Systematisierung war der, dass die Gedankengänge von Leibniz schärfer zu Tage traten, auch in ihren Konsequenzen. In formeller Hinsicht bemerkten wir bei ihnen eine zunehmende Geläufigkeit der Sprache: man erinnere sich nur an das dickflüssige Latein der Aelteren und stelle daneben die gewandten Tiraden eines Reimarus, so meint man in eine andere Welt zu kommen, und doch ist der Zeitunterschied bloss ein paar Jahrzehnte. — Aus den Konsequenzen, ex eventu, bemerkten dann die eben geschilderten Gegner der Schule die Gefahr und die Fehler, besonders den Determinismus derselben, und kämpften dawider an, aber ohne wirklichen Erfolg, denn die Wolffianer erschienen mit einem geschlossenen System, während die Gegner im Sinne eines Eklektizismus und Moralismus dagegen stritten. Wenn sie das Geheimnis des Systems in seinem Prinzip, der ontologischen Deduktion, erfasst hätten, dann allein wäre ihr Kampf erfolgreich gewesen. Was die Gegner neues vorbrachten, weist schon vielfach auf Kant hin. Kant war es, der die reife Frucht der Vergangenheit pflücken durfte, indem er beide entgegengesetzten Richtungen vereinte und vollendete, den Rationalismus der Wolffianer und den Moralismus der Gegner. Dass diese Vereinigung nur durch eine Vertiefung und Umbildung der Prinzipien beider Parteien stattfinden konnte, versteht sich von selbst. Kant hat das System des Rationalismus vom Determinismus befreit und

dem Moralismus der Gegner die demselben fehlende Apriorität und Systematik verliehen. So vereinigen sich auch auf diesem Gebiet die disparaten Elemente der neueren Philosophie in Kant als ihrem Brennpunkt.

Nicht mit Unrecht redet Buhle[1]) von dem trostlosen Zustande der Philosophie vor Kant. Es war durch das Phantasiespiel des Dogmatismus ein bellum omnium contra omnes in die Philosophie gekommen: „Während einige die gegenwärtige Welt für die beste Welt erklärten und alle physischen und moralischen Uebel — vorzüglich dasjenige, was sie selbst nicht empfanden und büssten, — wegzuvernünfteln suchten, schilderten andere die Welt als ein Jammerthal, als einen Inbegriff des physischen Elends und der Thorheiten und Laster, die nicht nur dem Guten das Gleichgewicht hielten, sondern dieses auch noch um Vieles überwögen“[2]). Und über dem allem hing das Damoklesschwert des Hume'schen Skeptizismus einerseits und des französischen Materialismus andererseits. Es war Zeit, dass Kant erschien.

Bevor wir aber an ihn herantreten, haben wir eine erfreuliche Aufwärtsbewegung des philosophischen Geistes nachzuweisen in dem Doppelgestirn Lessing und Herder.

E. Lessing und Herder.

Literatur:	16. Spicker:	Lessing's Weltanschauung, Leipzig 1883.
	17. Fischer, Herm.:	Lessing's Philosophie (in Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 85, vom Jahre 1884).
	18. Fischer, Wilh.:	Herder's Erkenntnislehre und Metaphysik. Leipzig, Dissert. 1878.
	19. Haym:	Herder nach seinem Leben und seinen Werken. 2 Bände.

§ 1. Lessing *a)* **Allgemeines über Lessing.**

Lessing wurde von Spicker als der Prophet einer Weltanschauung der Zukunft proklamiert. Im Gegensatz zu ihm hat Fischer mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Lessing sich nicht an eine feste

[1]) Band VIII, pag. 459.

[2]) cf. Buhle VIII, pag. 463.

Observanz seiner philosophischen Anschauungen gebunden hat. Was also Lessing bietet, ist kein bis ins Einzelne ausgeführtes System, imstande, auf alle Fragen Antwort zu geben. Die Bedeutung seiner Persönlichkeit für unseren Gegenstand ist vielmehr durch das Prinzip der wachstümlichen Entwickelung bezeichnet, auf das er die philosophische und historische Forschung hinwies und welches in allen seinen Schriften, die für unsere Frage ein Interesse haben, hindurchklingt. Der Gang unserer bisherigen Untersuchung hat uns durch lauter apriorische Deduktionen aus abstrakten, zuvor festgestellten Prinzipien geführt. Hier taucht zum ersten Male die historische Auffassung auf, allerdings auch noch dogmatisch, ohne objektiven Nachweis, und hier setzt Lessing an Stelle der misslungenen metaphysischen Theodizee von Leibniz die historisch-philosophische der Entwickelung und Erziehung. Die Fundamentierung und Ergänzung dieser historischen Theodizee durch Aufstellung einer moralischen Theodizee zu geben, ist dann Kant's Aufgabe.

Lessing, der Hass und die Geissel der Orthodoxie, war bestimmt der wissenschaftlichen Forschung auch in der Theologie eine Waffe zu schmieden wider alle Anfeindung der Unvernunft, die im Weltgeschehen eine Geschichte des Sieges der Dummheit zu erblicken vermag. — Es ist nachgewiesen, dass Lessing sich erst zwischen 1770 und 1776 genauer mit Leibniz beschäftigte, dessen nouveaux essays sur l'entendement humain erst 1765 erschienen waren. Uebrigens ist denkbar, dass Lessing den Leibniz'schen Gedanken der Entwicklung aus der damaligen Gedanken-Atmosphäre aufgenommen habe. Zugleich ist hier festzustellen, dass Lessing nicht bloss von Leibniz geistig befruchtet wurde, sondern auch aus dem Spinozismus seine geistige Nahrung gezogen hat nach seinem eigenen Geständnis im Gespräch mit Jacobi. Jedoch ist Lessing durchaus kein strikter Spinozist, schon weil dem Spinozismus als solchem der Entwicklungsbegriff und die von Lessing überall festgehaltene Teleologie direkt widerspricht.

Aus der Lessing'schen philosophischen Gedankenarbeit greifen wir als für unseren Gegenstand wichtig heraus: 1. das Christentum der Vernunft (von Hettner in das Jahr 1753 datiert); 2. Pope ein Metaphysiker, mit Mendelssohn gemeinsam herausgegeben 1755; 3. die Freimaurer-Gespräche 1778–80; 4. die Erziehung des Menschengeschlechtes 1780. Dazu tritt noch 5. ein posthumer Aufsatz: „Dass mehr als 5 Sinne sein können". Da die Gedanken dieses letzten Aufsatzes, soweit sie zu unserem Gegenstand gehören, sich mit dem „Christentum

der Vernunft“ eng berühren, so werden wir beide zusammen behandeln dürfen, wenn sie auch im Uebrigen verschiedenen Gedankenkreisen angehören.

b) **Christentum der „Vernunft“ und „dass mehr als fünf Sinne sein können“.**

Schon im „Christentum der Vernunft“ ist der Grundgedanke der Erziehung des Menschengeschlechtes nachweisbar, dass die göttliche Vernunft durch alles hindurchgeht, und alles Geschehen leitet. Lessing geht aus vom Denken Gottes. Gott denkt sich selbst. Denken und Schaffen ist bei ihm eins, also schafft Gott, was er denkt. Gott denkt und schafft von Ewigkeit her das Vollkommenste, sein Ebenbild, den Sohn. Zwischen dem Vater und dem Sohn herrscht Harmonie, und diese Harmonie ist der heilige Geist. Gott kann seine Vollkommenheiten aber auch geteilt denken [1]. Indem er sich selbst ungeteilt denkt, entsteht der Sohn; indem er sich selbst geteilt denkt, entstehen Wesen von endlicher Vollkommenheit. Wir sehen hier Lessing, wenn auch in originaler Weise, mit ontologischen Begriffsdeduktionen operieren, also noch ganz im Banne der dogmatischen Philosophie, ein Kind seiner Zeit. Uebrigens teilt Lessing dies Loos mit Kant, der in seinen Anfängen auf gleichem Boden steht und von dessen Hand wir ebenfalls einen Aufsatz aus seiner Wolff'schen Periode haben, der unseren Gegenstand betrifft. Neben Wolff'schen Einflüssen vermutet Fischer in der trinitarischen Deduktion Lessing's auch noch melanchthonische Nachwirkungen. Gott und Welt werden hier fast monistisch identifiziert, und ausser diesem Selbstprozess Gottes gibt es nichts. In § 15 lehrt Lessing, dass Gott von den unendlich vielen möglichen Welten die beste gewählt hat [2]. Nirgends ist ein Sprung oder eine Lücke zwischen der Stufenreihe [3], sondern jedes Wesen enthält [4] die Vollkommenheit der Wesen unter ihm, aber doch noch mehr als die nächstniederen. (Ebenso lehrt Lessing in „dass mehr als fünf Sinne sein können“, Nr. 6, 7, 9). Gott schafft [5] nur einfache Wesen, das Zusammengesetzte ist sekundäre Folge seiner Weltschöpfung. Zwischen den ein-

---

[1] § 13 des Christentums der Vernunft.

[2] Danach ist die falsche Angabe von Ueberweg's Grundriss, Bd. III, 7. Aufl., pag. 182 u. Bd. III, 1. pag. 208 in 8. Aufl. zu korrigieren, dass Lessing „eine Wahl zwischen möglichen Welten im Leibniz'schen Sinne nicht angenommen habe“.

[3] § 16.

[4] § 17.

[5] nach § 19.

fachen Wesen herrscht [1]) durchgängige Harmonie, sie sind gleichsam eingeschränkte Götter [2]), und ihre Vollkommenheiten sind den Vollkommenheiten Gottes so ähnlich, wie Teile dem Ganzen. Das Uebel hat also hier keinen Raum [3]). Ebenso wie Gott Bewusstsein von seinen Vollkommenheiten hat, muss es auch in der Stufenreihe der einfachen Wesen ein Bewusstsein ihrer Vollkommenheit geben. Und das Gesetz dieser einfachen Wesen lautet: handle deinen Vollkommenheiten entsprechend. Dies sind die moralischen Wesen. Unterhalb derselben gibt es auch [4]) Wesen, die sich ihrer Vollkommenheiten nicht bewusst sind. Hier bricht der Aufsatz ab, aber wir werden wohl im Sinne des Autors ergänzen dürfen: Das sind die Tiere, für die es keine Moral gibt.

Die Weltauffassung Lessing's leidet hier an allen Schwächen seiner Vorgänger, indem er dem Determinismus verfällt. Indem Lessing den Menschen für einen eingeschränkten Gott erklärt, muss der Mensch als fertig angesehen werden. Für ethische Entwicklung ist also hier kein Raum und für die sittliche Depravation keine Erklärung. Es ist daher unverständlich, wie Spicker, pag 23 ff., in einen Hymnus ausbrechen kann auf das Lessing'sche Moralprinzip, dem zuliebe Spicker die Kant'sche Ethik herabzusetzen bereit ist.

An einem wichtigen Punkt ist Lessing von dem Leibn.-Wolff-schen Schulsystem abgegangen, indem er die Stufenreihe, welche bei Leibniz als fertig gegeben dargestellt wird, historisch erklärt: „Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet“. (Dass mehr als 5 Sinne s. k., § 6 u. 9). Um dies zu erklären, entscheidet sich Lessing für eine Art von Metempsychose [5]), während Leibniz einfach die Koexistenz verschieden hoch organisierter Wesen konstatiert. Hebler in seinen Lessing-Studien, pag. 158, nennt Lessing's Seelenwanderungstheorie eine Art von Théodizee. Wir haben gegen die fertige Stufenreihe bei Leibniz allerdings hier einen bedeutenden Fortschritt, aber beide Theorien stehen auf einer vollkommen transscendenten Basis, wo jeder objektive Nachweis unmöglich ist. Zudem erklärt auch die Hypothese Lessing's

[1]) nach § 20.

[2]) nach § 22.

[3]) § 23 bis 26.

[4]) nach § 27.

[5]) cf. auch die Seelenwanderungstheorie in der Erz. des Menschengesch., § 94, ff.

nicht alle Schwierigkeiten. Man wird nach ihm begreifen können, dass ein Wesen anfangs unvollkommener ist als später; aber unbegreiflich ist, wie ein Mensch von seiner erreichten Vollkommenheit wieder zurücksinken kann, und man wird wieder von vorne fragen: Warum hat der Allmächtige nicht auch dieses Zurücksinken verhindert?

c) **Pope ein Metaphysiker.**

Interessanter, weil geistig selbständiger gegen den Wolffianismus ist der mit Mendelssohn gemeinsam herausgegebene Aufsatz: Pope ein Metaphysiker, Danzig 1755, worin die Berliner Academie verspottet wurde, welche aus dem Werke eines Dichters ein philosophisches System ableiten wollte [1]. Was der Schrift Bedeutung für uns verleiht, ist die Kritik, welche sie an dem damaligen Wolffianismus übt. Besonders wird seine Sucht verspottet, Gott verteidigen und entschuldigen zu wollen wegen der scheinbaren Mängel in seiner physischen u. moralischen Weltordnung. Noch mehr verspottet sie die Wolff'sche Behauptung, es sei gar keine bessere Weltordnung ohne Uebel möglich.

d) **Freimauer-Gespräche.**

Im 3. Freimaurergespräch redet Lessing von den Uebeln, nicht von denen, „die den missvergnügten Bürger machen", sondern von den Uebeln, „ohne welche auch der glücklichste Bürger nicht sein kann". Er hofft Ueberwindung der Uebel durch fortdauernde Aufklärung der Menschheit über dieselben: „Sie müssen nicht einmal denen mit Eins merklich gemacht werden, die noch gar keine Empfindung davon haben. Höchstens diese Empfindung in dem Menschen von Weitem veranlassen. etc." Die Menschheit soll zum Bewusstsein erwachen in jahrtausendelanger Arbeit, bis allmählich ein neuer Tag heraufkommt, wo die Vernunft erleuchtet ist und der Charakter durch Erfahrung und Spekulation ausgebildet ist [2]. Lessing legt seine Ansichten dem Logenbegründer Wren unter, der den Plan einer Sozietät der Wissenschaften hatte entwerfen helfen, „welche spekulativische Wahrheiten gemeinnütziger und

---

[1] Der Aufsatz wehrt sich gegen alle prosaischen Misshandlungen der Poesie und will auch hier, wie in Lessing's Laokoon, die Grenzen eingehalten wissen. Pope sei gar kein philosophischer systematischer Kopf; er gehe nicht auf Prinzipien zurück, es fehle ihm die scharfe Ausdrucksweise, und seine philosophischen Gedanken beruhten auf Entlehnungen. Der Dichter kann und will kein philosophisches System vertreten, denn der Weg des Philosophen ist klare, nüchterne, prosaische Untersuchung. Der Dichter aber muss durch sinnliche Schönheit rühren, will auf das Gemüt Eindruck machen. Der Dichter forscht nicht, sondern gibt fertige Resultate; kritische Prüfung ist ihm gleichgiltig; sein Feld ist die Phantasie.

[2] Gespräch V.

dem bürgerlichen Leben erspriesslicher machen sollte". Ihr gegenüber stellte er eine Gesellschaft, „welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöbe". Die erste Gesellschaft sollte die Wahrheit praktisch, die zweite die Praxis wahr machen. Lessing will also das empirisch vorhandene Praktische nach den ewigen Gesetzen der Vernunft korrigieren. (Einen ähnlichen Gedanken hatte Leibniz von einer allgemeinen Sozietät der Wissenschaften, welche durch Bekämpfung menschlicher Unwissenschaft die Menge der Uebel verringern sollte). Die jetzt noch brennenden Lichter will Lessing brennen lassen, so lange sie können, weil die Menschheit auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte noch nicht fähig sei, sie zu entbehren. Solange soll man ihr die jetzigen Lichter lassen, bis man ihr besseres zu geben hätte, sonst müsste man die gelöschten Stümpfe wieder anzünden. D. h. Lessing will der Entwicklung Zeit lassen im Glauben an die Kraft des Lichtes, alle Dunkelheit zu durchdringen. Er hat diese grandiosen Gedanken absichtlich unter Schwierigkeiten der Form vergraben, weil sie nicht für kleine und grosse Kinder sind. Lessing steht hier in nächster Nähe bei Kant, der ebenfalls im sittlichen Gharakter das Allheilmittel gefunden hatte. Beide haben hier in neuen Formen den ewigen Kern des Evangeliums wiedergebracht. Alle tiefsten philosophischen Erkenntnisse führen immer wieder an das Kreuz der sterbenden göttlichen Liebe, von dem die Botschaft durch die Menschheit schallt: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen. Aehnlich lehrt Lessing: Die Weltübel sind da, nicht um ihretwegen an der sittlichen Weltordnung zu verzweifeln, sondern um sie zu überwinden durch Selbsterkenntnis und sittliches Streben. Einen ähnlich tiefen Blick hat Lessing im 4. Gespräch gethan in das sittliche Werden, wenn er erklärt, dass äusserlicher Wohlstand der Kirche und wahrer Glaube sich niemals vertragen, sondern das Eine habe das Andere, wie die Geschichte lehre, immer zu Grunde gerichtet. Dies ist richtig, denn Wohlleben hat noch niemals grosse Charaktere erzeugt, und in der Ueppigkeit Capuas hat sich Hannibal seine Niederlage geholt.

Wir bemerken in Lessing's Auffassungen eine Stufenfolge: Nach dem Christentum der Vernunft ist alles vollkommen, wenigstens der Konsequenz nach. Schon in Pope als Metaphysiker sehen wir ihn hinausgewachsen über Wolff. In den Freimaurer-Gesprächen braucht Lessing die Uebel nicht mehr zu leugnen, denn er kennt das Heilmittel dagegen; er weiss das Gute in sittlichem Streben erreichbar. Die Uebel sind Schranken, welche der sittlichen Bildung dienen.

Nur müssen wi eines festhalten. Als absolut notwendig können auch diese Schranken icht metaphysisch nachgewiesen werden, und alle bisherigen Versuche in dieser Richtung sind misslungen. Die Behauptung der absoluten Notwen igkeit der Schranken ist dogmatisch. Kritisch ist das Postulat, dass die empirisch vorhandene Schranke der sittlichen Bildung diene, denn ohne dies wäre moralische Selbstaufgebung Konsequenz und aus der philosophischen Historie hat dieses Postulat durch Induktion den empirischen Nachweis seiner Richtigkeit zu entnehmen.

e) Die Erziehung des Menschen-Geschlechts. Verwandt mit der Gedankenwelt der Freimaurergespräche ist diejenige der Erziehung des Menschengeschlechts. Zweck Gottes ist, aus dem Menschenkind einen Mann zu machen. Der Mensch soll zu völliger Aufklärung gelangen und zu derjenigen Reinigkeit des Herzens, die uns die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben fähig macht [1]), also nicht um des Lohnes und der Strafe willen, d. h. autonom, nicht heteronom [2]). Zu diesem Ziel führt die göttliche Offenbarung [3]), aber der Mensch hätte, sich selbst überlassen, dasselbe ebenfalls gefunden, nur langsamer [4]). Durch Lohn und Strafe lernt das in die Fremde geschickte Kind Vernunft [5]) und die Begierde ebenso frei, geehrt und glücklich zu werden, wie seine älteren Geschwister. Das Unglück hat [6]) auch eine tiefere theoretische Ausbildung zur Folge. Die Entwicklung ist nicht geradlinig: „Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die Gerade ist“ [7]). Die Vorsehung hat auf ihrem ewigen Weg soviel mitzunehmen, soviel Seitenschritte zu thun! Lessing will sich aber durch diese Umwege nicht irremachen lassen, denn die Umwege sind nur scheinbar. Aehnlich schreibt Lessing in der „Rettung des Cochlaeus“. „Was gehen uns allenfalls die Werkzeuge an, die Gott gebraucht hat? Er wählt überhaupt fast immer nicht die untadelhaftesten, sondern die bequemsten“.

Aus zwei Gründen ist die Position Lessing's in der Erziehung des Menschengeschlechts dogmatisch zu nennen: 1. weil er die Existenz Gottes voraussetzt ohne Beweis. Wenn aber Gott nicht existierte, wäre

[1]) § 80.
[2]) § 85.
[3]) § 3 und 4.
[4]) § 55.
[5]) § 38.
[6]) nach § 38 ff.
[7]) § 91 und 92.

seine Schrift nichts als ein Phantasiebild. Auffallend ist, dass Lessing überhaupt nirgends einen Gottesbeweis zu geben versucht, sondern die göttliche Existenz als selbstverständlich voraussetzt. Hebler in seinen Lessingstudien, pag. 160, schliesst daraus sogar, „dass Lessing von einer kritischen Erkenntnistheorie kaum eine Ahnung gehabt habe". 2. weil Lessing mit dem Begriff Erziehung des Menschengeschlechts operiert, die induktiv nachgewiesen sein will. Und vom Menschengeschlecht in seiner Totalität zu reden, macht Lessing nicht einmal den Versuch, eben weil ihm dazu das empirische Material fehlte. Was er gibt, ist eine zukunftsreiche Aufgabe für kommende Forschung. Bei Lessing selbst ist sie rein dogmatisch behandelt.

Letztes Ziel der Erziehung soll nach Lessing sein, dass die Hüllen der biblischen Offenbarung fallen und einer rein geistigen Religion Platz machen. Was Lessing darunter versteht, ist nie klar zu Tag getreten. so dass der Phantasie ein weiter Spielraum bleibt. Strauss hat im „Alten und Neuen Glauben" Lessing's Gedanken praktisch zu machen und den Kultus der Kunst zur Religion zu erheben gesucht. Davon aber hat der kirchliche Kultus nichts zu fürchten, trotz mancher Reformbedürftigkeit, denn die Theater sind doch bestenfalls Stätten der Zerstreuung, sehr oft aber für Pflastertreter Gelegenheiten zu galanten Abenteuern. Und was man von der Malerei unserer Modernen zu sehen bekommt, ist oft derart, dass man lieber damit verschont bleibt. Das religiöse Menschengemüt begnügt sich niemals mit den Surrogaten des ästhetischen Genusses oder „vernünftiger Gedanken", es will Frieden, Licht, Leben. Auch ein Genie wie Lessing würde keine Vernunftreligion schaffen können, die die Menschheit umfasst. Auch bei den erleuchtetsten Geistern ist der Vernunftkultus noch stets ausgeartet in leere Tiraden. Das genuine Christentum Christi und die höchste Humanität sind nichts heterogenes, sondern sie sind eins. Die humanitären Ideale finden ihre erhabenste Erfüllung nicht bei Sokrates, nicht bei Plato, nicht bei Kant, nicht bei Strauss: sie sind erfüllt bei Christus. Was mit Christus nicht zusammenstimmt, gehört auch nicht zur echten Humanität. Was man an ihm auszusetzen findet [1]), wird ihm oft aus Missverständnis beigelegt, oder geht von verfehlten Prämissen aus, die fast jeden Tag wechseln.

Es lässt sich streiten, ob Lessing den Schöpfungsbriff festgehalten habe, denn viele halten seine Aufstellungen bezüglich der Weltschöpfung

[1]) cf. z. B. Jodl Geschichte der Ethik, Band I über Christus.

für exoterisch; immerhin dürfte es schwer sein, das Exoterische mit Sicherheit vom Esoterischen zu unterscheiden. Allgemein zugegeben aber ist, dass Lessing auch esoterisch eine göttliche Vernunft angenommen habe, die durch alles Weltgeschehen hindurch geht. In diesem Glauben nörgelt Lessing nicht an der Welt herum, sondern nimmt das Gewordene als vernünftig an, sucht es nachzurechnen und zu verstehen. Damit erhebt er sich weit über den Rationalismus, der nach seinen kleinlichen Prinzipien das Weltsystem zu meistern unternahm. Lessing's Gedanke, die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, ist ein eminent religiöser. Er ist davon überzeugt, dass die Wahrheit stets zum Siege gelangen muss. Sie hat so viel Kraft in sich, um sich durchzusetzen. Nur ist es eine Utopie, von der Verstandesaufklärung allein die Welterlösung erwarten zu wollen. Das übermässige Wertlegen auf die Theorie liess auch Lessing nicht zu einer richtigen Stellung zu Religion und Christentum kommen. Was Christus gebracht hat und worin die Erlösung von allen Uebeln besteht, das ist nicht eine neue Theorie, der man wieder eine andere entgegenstellen könnte, sondern neues Leben, neue Kraft, die die Menschheit umwandelt, und zwar nicht bloss im Verstand, sondern in allen Lebensäusserungen. Konsequent müsste man nach Lessing die Menschen, denen die Aufklärung fehlt, zu den Tieren stellen müssen, während sie bei einer gerechten Schätzung um ihrer oft grandiosen Sittlichkeit willen zu den Besten zu stellen sind.

Fischer [1]) rühmt unserem Zeitalter nach, es sei das Jahrhundert der Geschichte geworden durch die Idee eines immanenten Entwicklungsgesetzes, nicht durch die Idee einer göttlichen Führung zu einem bestimmten Ziele, hin und auch der Lessing'sche Standpunkt führe zur Aufhebung des göttlichen Momentes in der Entwicklung. Zugleich redet Fischer a. a. O. der modernen Descendenzlehre das Wort, gegen welche die Theologen so sehr eiferten, weil in ihr der Versuch gemacht werde, zu zeigen, wie Zweckmässigkeit ohne vorangehende Zwecksetzung entstehen kann. Obwohl selbst Theolog, hat sich Verfasser gegen den Darwinismus noch nicht sonderlich ereifert und wird es auch nicht thun, denn wenn ich nicht irre, sind die Füsse derer, die ihn zu Grabe tragen, schon hörbar, und ausserdem haben sich gegen den Darwinismus auch schon andere Leute ereifert, als bloss die Theologen. Es liesse sich auch darüber noch ein Wort reden, ob wirklich zwischen immanentem

[1]) In seinem Aufsatz über Lessing, pag. 55.

Entwicklungsgesetz und göttlicher Führung ein Unterschied gefunden werden müsse; man muss doch die göttliche Führung nicht unbedingt rein mechanisch fassen. Der religiöse Mensch weiss sich von Gott geführt, wenn auch die ganze Entwicklung mit innerlicher Notwendigkeit sich vollzieht. Auch das dürfte für die Descendenztheoretiker, die sich wie Fischer [1]) auf Darwin berufen, ein nicht zu verachtender Hinweis sein, dass Darwin selbst bekanntlich eine tief religiöse Natur war, ja sogar sich mit seiner Kirche sehr gut zu stellen wusste. Man könnte antworten, das habe Darwin aus Furcht gethan; aber ich habe immer gemeint, dass die geistigen Grössen der Menschheit als solche den Mut der Wahrheit haben, und einem Darwin traue ich ihn zu. Oder Darwin habe sich einer alten Gewöhnung zu liebe nicht von den religiösen Vorstellungen losgemacht; aber auch das ist unbegreiflich, bei einem Manne, der so viele eingebürgerte Vorstellungen als antiquiert hatte nachweisen wollen. — Auf pag. 169 ff. behauptet Fischer, die Teleologie widerspreche der Absolutheit Gottes. Wenn aber die Teleologie ethisch gefasst wird, d. h. erklärt wird, dass Gott in dieser empirischen Welt voller Uebel moralische Menschen erziehen wollte und wirklich erzieht, so ist doch nichts da, was der Absolutheit Gottes Eintrag thäte. Pag. 175 frägt Fischer, indem er Mendelssohn zustimmend zitiert: Wie reimt es sich, dass Gott den früher Geborenen die höhere Vollkommenheit der Nachkommen vorenthalten haben soll? Hier giebt Leop. v. Ranke die Antwort in den „Epochen der neueren Geschichte“, Vorlesungen, welche er privatissime dem Bayernkönig gehalten hat, worin er gegen Ende erklärt, dass eine moralische Entwicklung des Menschen auf jedem Stande der Kultur möglich war. Und in der That: geistige, sittliche Grösse war zu allen Zeiten, von denen wir Nachricht haben, irgendwie möglich und vorhanden. Es hat also einer nichts verloren, wenn er früher über die Erde pilgerte als wir.

Spicker hat Recht, wenn er erklärt [2]): „Die ganze Erziehung des Menschengeschlechtes sowie die Freimaurergespräche sind nichts als eine neue Theodizee, eine Rechtfertigung und Erklärung des physischen und moralischen Bösen bei der Annahme eines unendlich vollkommenen und gerechten Wesens als Urhebers aller Dinge“. Man wird zugeben, dass das Zentrum der Lessing'schen Gedanken richtig ist, abgesehen von einzelnen Ausstellungen am Detail. Aber daneben ist festzuhalten:

[1]) pag. 170

[2]) pag. 274.

Lessing hat die induktive systematische Ausführung seiner Gedanken der Zukunft überlassen und insofern ist er noch zu den dogmatischen Philosophen zu stellen.

§ 6 **Herder.**

Was Lessing gefunden und aphoristisch hingeworfen, aber nicht ausgeführt hatte, das nimmt Herder auf. Seine Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, die von den Herder'schen Schriften für unseren Gegenstand hauptsächlich in Betracht kommen, sind ein Versuch, die Erziehung der Menschheit universell, kosmogonisch und anthropogonisch nachzuweisen durch Induktion. Schon der blosse Gedanke Herder's verrät einen Mut, den heute kein Einzelner mehr besitzt. Es ist leicht, an seinem Versuch Lücken zu entdecken, denn er als Einzelner sollte ein Organon aller Wissenschaften geben, und dass ihm da manches Detail und manche Schwierigkeit entgangen ist, begreift sich. Bei Herder könnte man im Interesse der Chronologie streiten, ob nicht die Darstellung der Lehre Herder's nach der Kant'schen zu erscheinen habe, weil seine philosophischen Werke teilweise nach den Kantischen Kritiken und im Gegensatz zu denselben verfasst sind. Aber Herder, obwohl selbst ein direkter Schüler Kant's, ist auf dem vorkantischen Standpunkt stehen geblieben. In ihm erhebt sich der vorkritische Kant wider den kritischen, wie es ja auch in anderen Gebieten vorkommt, dass ein überwundener Standpunkt sich nicht überwunden geben will und als Anwalt der Vergangenheit wider den Fortschritt auftritt. — Ein Philosoph im gewöhnlichen Sinn, ein systematischer Denker, ist Herder noch weniger gewesen als sein Geistesverwandter Lessing. Auch bei Herders Geistesentwicklung lassen sich Stufen nachweisen. Auf der ersten Stufe schwankt Herder noch ziemlich zwischen Naturalismus und Theismus. Einerseits lehrt er eine planvolle Weltschöpfung voll hoher Endabsichten [1]) und erklärt die Leugnung derselben für identisch mit einer Proklamation des Unsinns. In der Naturerkenntnis liege daher die wahre Theodizee. Im Gegensatz dazu hat er aber auch die Erde für ein weites Grab erklärt, geschändet von blutigen Freveln [2]).

Wichtiger für unseren Gegenstand und schon auf dem Weg zu den Ideen ist Herder's Schrift: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774." Hier wendet er sich gegen die

[1]) cf. sein berühmtes Reisetagebuch bei der Seefahrt.

[2]) cf. Fischer: Herder's Erkenntnislehre und Metaphysik, pag. 31.

aufklärerische Geschichtsauffassung, die alles nur mit ihrem Masse misst. Der Zentralbegriff von Herder's Geschichtsauffassung ist Offenbarungsglaube, mit dem er den Leibniz'schen Entwicklungsbegriff wieder belebt. Keine Stufe der Entwicklung kann absolut vollkommen sein, aber jede hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich. Jedes einzelne der alten Völker sei das gewesen, was es im Plane der Vorsehung habe sein sollen, und hierin habe auch die individuelle Glückseligkeit der einzelnen Völker bestanden. Von dieser Auffassung aus wendet er sich gegen die damaligen Geschichtsansichten, von denen die eine in der damaligen Menschheit nichts als geradlinigen Fortschritt sah, und über die fortgehende Verbesserung der Welt Romane machte, während die entgegengesetzte Geschichtsauffassung in der Geschichte nichts als ein kaleidoskopartiges Spiel des Zufalls sah. Dagegen sagt Herder: Der Einzelne ist nicht Zweck der Entwicklung, sondern nur vorübergehende Entwicklungsstufe. Wir können den höchsten göttlichen Zweck nur ahnend glauben, dass diese Welt, wenn auch scheinbar ein Labyrinth, doch ein Palast Gottes sei zu seiner Allerfüllung, vielleicht zu seinem Lustanblick, nicht zu unserem. Wo wir nur Verwirrung fanden, hofft Herder den Plan der Vorsehung zu erkennen, so dass alles sich an seinem passenden Platze befinde. Im weiteren Fortgange kommt Herder zu schweren Anklagen wider seine Zeit, in der er fast nur Verirrung zu finden vermag. Doch endet er mit der sieghaften Hoffnung auf ein höheres, besseres, glücklicheres Zeitalter, das der Aufklärungszeit zu folgen bestimmt sei.

Wir haben schon in dieser Schrift von 1774 manchen Anklang an die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, vor deren Analyse wir nun stehen. Der erste Teil davon erschien 1784, der II. 1785, der III. 1787, der IV. 1791. Sie sind, wie schon bemerkt, eines der kühnsten Unternehmen, deren sich der menschliche Geist jemals unterfangen hat. In ihrer souveränen Art erinnern sie an die Ethik Spinoza's und an die Systeme der Identitätsphilosophie. Der Dualismus, der in Herder's erster Periode geherrscht hatte zwischen Gott und Welt, ist hier dem Monismus gewichen. Darin stehen Herder's Ideen sogar über der Erz. d. Menschengeschl. von Lessing, welcher nicht vermocht hatte über den Dualismus hinauszukommen, indem er zwischen der offenbarungsmässigen jüdischen und der bloss natürlichen Entwicklung der anderen Völker unterschied. Herder dagegen hebt diese Trennung im Interesse seines Monismus auf.

Der Grundgedanke der Ideen ist in Herder's Satz ausgesprochen: „Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muss derselbe sein, der in der Natur ist, denn der Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurmes mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt". Natur und Geschichte will Herder in eines verschmelzen, denn ihre Gesetze widersprechen sich nicht. „Auch Geist und Moralität sind Physik". In den lebendigen Wesen sieht er eine Stufenfolge, deren Krone der Mensch ist. Die Lehre vom Mensch im 3. Buch ist für uns wichtig. Herder erklärt den aufrechten Gang als das unterscheidende Merkmal des Menschen vom Tiere; jedoch ist der Mensch nach Herder nicht von tierischer Abstammung, denn keine Gattung kann sich über sich selbst entwickeln. Im 4. Buch unternimmt es Herder, aus dem aufrechten Gang des Menschen seine Eigentümlichkeiten abzuleiten, die Kunstthätigkeit der Hände und die Sprache. Infolge seiner Entwicklung „lernt" der Mensch die Vernunft, denn die Vernunft ist ihm nicht angeboren, so wenig wie seine Freiheit, welche der Mensch auch erst erwerben muss. Wegen der Ableitung der menschlichen Vorzüge aus dem aufrechten Gang ist H. oft verspottet worden, weil derselbe ein einzelnes Symptom der menschlichen Organisation zum Fundamentalprinzip der menschlichen Entwicklung machen wollte, was zweifellos verfehlt ist. Man sieht schon hier, wie dogmatisch Herder verfährt, wenn er schon im Bau der menschlichen Gestalt alle Humanität, Moralität und Religion präformirt findet. Die Religion wird von H. als etwas Naturgewachsenes aufgefasst, als natürliche Folge einerseits des nach den letzten Ursachen suchenden Verstandes, andererseits des freien Gehorsams gegen die als vernünftig erkannten Gesetze der Natur, und beides verbindet sich ebenso natürlich mit der Hoffnung der Unsterblichkeit. Im 5. Buch gibt H. seinen metaphysischen Unsterblichkeitsbeweis auf Grund des Satzes, dass keine Kraft untergehen kann. Da der Mensch die Humanität, die doch als Naturzweck in ihm angelegt ist, auf Erden nie erreicht, weist sein irdisches Wesen über sich selbst hinaus. Jedoch will Herder ins Jenseits nicht hineinschauen, sondern sich nur hineinglauben. Der Mensch ist ein Mittelding zwischen zwei ineinander greifenden Systemen der Schöpfung, ein Bürger zweier Welten, der natürlichen und der geistigen. Mit Buch VI treten wir in den II. Hauptteil der Ideen, worin H. von den Differenzierungen des einen Menschengeschlechts in Racen redet: „Die Erde ist das Treibhaus der natürlichen Sinne und Gaben, Geschicklichkeiten und Künste,

Seelenkräfte und Tugenden, die sich anders und immer anders gestalten und mischen". Am Ende des VIII. Buches erscheint bei H. die vulgäre Glückseligkeitstheorie. „Für jedes Wesen hat die Natur einen Genuss bereit, mit dem sie es durchs Leben hindurchtäuscht." Die Glückseligkeit der Menschen darf nicht mit unserem Massstab gemessen werden, denn jedes Volk hat seine individuellen Glückseligkeitsbegriffe. Kein Volk ist vor dem anderen bevorzugt. In der individuellen Glückseligkeit ist der Weltzweck keineswegs erschöpft, sondern die Menschheit muss sich geistig entwickeln zur Humanität, und die Erde ist ihr Schulhaus mit sehr vielen Klassen und Abteilungen [1]). Hier weist Haym in seiner Herderbiographie auf eine wichtige Erweiterung des Herderschen Begriffsmaterials hin. Am Anfang hat Herder bloss die Humanität als Weltzweck hingestellt. Hier ist es nicht mehr die Humanität allein, sondern Humanität und Glückseligkeit ist die Bestimmung des Menschen. Die Berechtigung dieser Nebeneinanderstellung ist nicht zu beweisen. Kant hat festgestellt, dass kein notwendiger Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit nachweisbar ist und, was für die Kantische Moralität gilt, gilt ebenso für das, was Herder Humanität nennt. Im III. und IV. Teil der Ideen zeigt H. das Ringen der einzelnen Völker nach Glückseligkeit und Humanität. Aus dem Zusammenwirken der geographischen Bedingtheit mit den lebendigen Menschenkräften sucht er die individuelle Lebensart der Völker abzuleiten, und hier begegnen wir wieder dem von Lessing konstatierten fruchtbaren Gedanken, dass die Schwierigkeiten, welche sich der Entwicklung entgegenstellen, zur Ueberwindung und eben damit zur sittlichen Ausbildung der Menschheit dienen.

An 2 Stellen ist mir hier bei H. eine Inconzinnität der Darstellung mit dem eigenen Prinzip aufgefallen. Er ist für das jüdische Volk sehr wenig eingenommen, was doch dem Gang der Geschichte durchaus widerspricht, hat doch das Judentum der Menschheit Heldengestalten geschenkt, die sich denen anderer Völker ebenbürtig zur Seite stellen, die Propheten; und aus ihm ist das Evangelium hervorgewachsen als edelster Spross des Judentums, in dem dieses selbst aufgehoben und nach seinem ewigen Gehalt in die Welt eingeführt wurde. — Der zweite Punkt ist Herder's Urteil über das historisch gewordene Christentum, in dem er eine grosse Verirrung sieht. Hier adoptiert er die Lessing'sche Trennung zwischen der Religion Christi und der christ-

[1]) Buch 9 u. 10.

lichen Religion, und dieser Gedanke ist ein höchst fruchtbarer, das Evangelium Christi einmal rein für sich darzustellen, ein Gedanke, der die heutige theologische Forschung noch beherrscht. Aber doch bedeutet es den Tod aller historischen Auffassung und widerspricht den eigenen Prinzipien Herder's, eine Verirrung der ganzen geistigen Menschheit anzunehmen, die über ein Jahrtausend gewährt haben sollte. Wir sind hier wieder auch bei H. in der vulgär rationalistischen unhistorischen Auffassung, die alles misst nach ihren individuellen Massstäben von „Vernünftigkeit".

Absichtlich habe ich die Erörterung des 15. Buches der Ideen hieher zurückgestellt, in welchem Herder die philosophischen Resultate seiner Geschichtsentwicklung gibt. Die vulgär teleologische Geschichtsbetrachtung lehnt er ab, aber tiefer blickend will er in allem Entstehen und Vergehen das Walten der göttlichen Vorsehung nachweisen. Von der bloss theoretischen Geschichtsanschauung, die keine Endzwecke anerkennt, sondern alles rein kausal und mechanisch betrachtet, will H. ebensowenig wissen. Die Humanität ist universaler Zweck, nicht blos für die Naturentwicklung, sondern auch für die Geschichte. Die erhaltenden Kräfte überwiegen überall die zerstörenden, sowohl in der Natur als auch in der Geschichte. Der Mensch selbst wird nach und nach geschult zur Ueberwindung der zerstörenden Mächte. Hier kommt H. auch auf die zerstörenden Mächte in der Menschenbrust zu reden, die die furchtbaren Explosionen der Geschichte verursachen. Aber wie ist es möglich, dass sie entstehen? Warum hat Gott sie nicht gehindert? Darauf kann H. aus seinen Prämissen keine Antwort geben, dann dass auch sie der sittlichen Entwicklung dienen, ist bloss eine Ausrede, weil die Menschheit doch auch nach H. zur „Glückseligkeit" neben der Humanität bestimmt ist, und diese Glückseligkeit wird durch jene Explosionen nur gehindert und auf Jahrhunderte unterbrochen. Ein Maximum von Vollkommenheit soll nach Herder jedem Organismus und auch der Menschheit erreichbar sein: „Wo irgend Menschen wohnen, da werden einst auch vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen [1])." Der induktive Nachweis dafür ist Herder nicht geglückt und ist nach obigen Einwendungen auch nicht zu erbringen. Auch die Identifizierung der Naturgesetze mit den Gesetzen der Humanität ist verunglückt. Die Theodizee ist nur auf ethischer Basis möglich und so treibt der Herder'sche Standpunkt über sich selbst hinaus aus der Naturphilosophie zur Ethik.

[1]) cf. Herder, Ausg. von Hempel XI, pag. 203.

Die Schwächen der Ideen wurden sofort erkannt und zwar von dem, der grösser war als H., von Kant [1]). Kant tadelt an H. die „Sagacität in Analogien“ und einen nicht lange genug verweilenden viel umfassenden Blick. Besonders dass Herder aus dem aufrechten Gang des Menschen die Vernunft herleiten wollte, und sein Unsterblichkeitsbeweis aus der Analogie der Schmetterlingsverpuppung fand Kant's Missfallen, so dass er erklärte, was H. nicht begreife, suche er aus dem abzuleiten, was er noch weniger begreife. In der Rezension des II. Teils wendet sich Kant gegen die Herder'sche Glückseligkeitstheorie. Aus individueller Glückseligkeit ergebe sich kein Leitfaden der Geschichte und kein Vorsehungsplan. Nicht wie die Menschen sich befinden, nicht ihre momentane Glückseligkeit, sondern was sie aus sich machen, ihre Thätigkeit, ihre Kultur habe absoluten Wert [2]). Was Kant im Allgemeinen von den Ideen abstossen musste, das waren die Grenzüberschreitungen derselben in rein transscendente Gebiete, und diese Grenzüberschreitungen fanden statt, nachdem Kant die Grenzen für alle Zeiten festgelegt zu haben glaubte in seiner Kritik der reinen Vernunft.

In seiner letzten philosophischen Periode, welche noch vor Herausgabe des 3. und 4. Teils der Ideen anhebt, hat sich H. ganz dem Monismus ergeben [3]). Dieser tritt besonders zu tage in der Schrift: „Gott: Einige Gespräche über Spinoza's System von Herder 1787“, wovon für uns das letzte der 5 Gespräche wichtig ist. Alle Wesen sind Wirkungen der Weisheit, Allmacht und Güte Gottes. Es ist der Vernunft unfassbar, dass etwas zu nichte werde. In der ganzen Natur herrscht die Notwendigkeit, denn in Gott gibt es kein Ueberlegen und Beratschlagen, Willkürlichkeit und Velleität. Das Höchste und Niederste ist von Gott gewirkt. In der Natur gibt es weder Zufall noch Zwecke, sondern überall Kausalität, wobei alle Kräfte nach vorwärts wirken. Man muss nicht nach kleinen Absichten im Einzelnen forschen wollen. Deshalb tadelt Herder die Anthropopathieen in Leibniz' Theodizee und noch mehr, dass die Nachtreter von Leibniz die einkleidende poetische Form zur Hauptsache gemacht hätten: „Welche Menge Théodicéen, Teleologien, Physico-Theologien sind, auf diese Konvenienz errichtet, die nicht nur dem höchsten Wesen sehr einge-

[1]) cf. Seine Rezensionen des I. und II. Teils der Ideen. 1785.

[2]) Verfasser bittet, diese These Kant's im Auge zu behalten, weil sie ein interessantes Licht wirft auf Kant's eigene Stellung in der Lehre vom Uebel.

[3]) cf. Fischer über H.

schränkte schwache Absichten unterschoben, sondern zuletzt darauf ausgingen, alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreissen, um ein paar Gegenstände in ihr zu isolieren, dass eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absichten erscheine". H. spottet über die, welche uns aus der Kammer des göttlichen Rats predigen, dass wir die Füsse zum Gehen, das Auge zum Sehen haben etc. Viel lieber wäre ihm der Nachweis innerer Notwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte. Wir sehen, wie scharf H. den Wolffianismus beurteilt, nur bleibt H. selbst mit seiner eigenen Lösung ebenfalls im Dogmatismus stecken. Dass es in dieser Herder'schen Welt nichts Böses gibt, ist selbstverständlich, denn Gott kann nur Gutes wirken. Was wir Uebel nennen, ist hier wieder zur blossen Schranke geworden oder zum Uebergang oder zum Kontrast. Auch das moralische Uebel hilft dem Menschen zu sittlicher Aufklärung. So sehen wir den reichen Geist Herders an allen Punkten dem deterministischen Dogmatismus verfallen, nachdem er wenigstens in den Ideen einen Versuch der Induktion unternommen hatte.

Damit sind wir nun am Schluss des I. Hauptteils unserer Arbeit angekommen und dieser Abschluss ist zugleich mit Lessing-Herder, ein Uebergang und Aufstieg zu Kant. Beide, Lessing und Herder, kennen die Mängel damaliger Schulphilosophie und streben darüber hinaus. Das sieht man schon in formeller Hinsicht, indem beide der ontologischen Beweisführung den Rücken gewandt haben. Freilich sind es nur unbewiesene Gedanken und geistreiche Einfälle, „welche erst eine spätere Zeit als notwendig beweist, und welche jene nur ahnten". „Sie sehen wie Moses ins gelobte Land, ohne hineinzukommen": mit diesen treffenden Worten schliesst Erdmann [1]) und mit ihm auch wir die Betrachtung der vorkantischen Philosophie.

---

[1]) II. 2., pag. 527.

II. Hauptteil: Kant.

Literatur:	20. Kuno Fischer:	Gesch. d. n. Phil., Bd. 3, 4 (3. Aufl. 1889) u. Bd. 5 (2. Aufl. 90).
	21. Ueberweg:	Grundr. der Gesch. d. n. Phil.
	22. Höffding:	Gesch. d. n. Phil.
	23. Reiche:	Lose Blätter aus Kant's Nachlass. Hft. I, Königsberg 1889.
	24. Zöllner:	Ueber den Versuch einer Théodicée, erschienen in Abhandl. d. k. Ak. d. Wiss. in Berlin 1790/91.
	25. Creuzer:	Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen, revocatur denuo. Lpzg. 1796, eine Monographie, welche eine gute Darstellung des moralistischen Systems Kant's enthält im Gegensatz zu Leibniz.

Die vorkritischen Arbeiten an unserem Gegenstand, auch die kantischen nicht ausgenommen, tragen sämmtlich einen Zug von Familienähnlichkeit. Sie alle vertrauen naiv den menschlichen Verstandeskräften ohne besondere Erforschung der Grenzen des Könnens. Aber bei der Ausführung der Arbeit treten die Schwierigkeiten zu tage in den Widersprüchen der dogmatischen Systeme und in ihren ungelösten Gegensätzen. Erst als man die Unlösbarkeit der Schwierigkeiten auf der bisherigen Basis einsah, hatte die Stunde der kritischen Epoche geschlagen, welche vor Aufstellung eines Systems erst die Vorfrage stellt, wieweit die Kräfte des Verstandes tragen. An der dogmatischen Philosophie erfüllt sich das Gleichnis des Evangeliums vom Turmbau, dass man zuvor die Kosten überschlagen soll, ehe man ein unvollendbares Werk beginne. Die erste Aufgabe der kritischen Philosophie ist also diese, zu zeigen, dass und warum die dogmatischen Systeme aus ihren Widersprüchen

nicht herauskommen konnten, nämlich weil sie mit transscendenten Gedanken operierten. Nachdem die Fehler der bisherigen Methode aufgezeigt waren, kam die 2. Aufgabe der kritischen Philosophie, die Frage, ob es einen besseren Weg gäbe, der zum Ziele führe. Beide Fragen stellt und beantwortet Kant hauptsächlich in den 3 grossen Kritiken: 1. Die negative Kritik seiner Vorgänger vollzieht Kant hauptsächlich in der Kritik der reinen Vernunft und in dem Aufsatz von 1791: „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche einer Théodicée". 2. Seine eigenen positiven Ansichten gibt Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft", in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und in der „Kritik der Urteilskraft". Aus der vorkritischen Zeit existiert noch ein kleiner Aufsatz zu unserem Gegenstand: „Ueber den Optimismismus" von 1759 [1]), der insofern besonderes Interesse hat, als wir in ihm Kant als Sohn seiner Zeit kennen lernen, denn seine Philosophie ist nicht fertig aus seinem Kopfe gesprungen, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters. Vielmehr sieht man auch an unserem Gegenstand, wie Kant zuerst die Anschauungen seiner Vorgänger teilt, wenn auch nicht schülerhaft sklavisch, und erst nach und nach daraus sich löst.

So erhält denn unsere Darstellung der Lehre Kant's vom Uebel 3 Teile: A. Vorkritisches. B. Kant's Kritik des dogmatischen Optimismus. C. Positive Leistungen Kant's für unseren Gegenstand.

A. Vorkritisches.

Das Problem des Optimismus war in der Zeit nach der Wende des 18. Jahrhunderts von neuem akut geworden durch einen äusseren Anlass, ein schreckliches Naturereignis, das Erdbeben von Lissabon. Rousseau z. B. vertrat gegen Voltaire's Gedichte sur le désastre de Lisbonne und sur la loi naturelle in einem Brief an Voltaire vom 18. Aug. 1756 den Satz: le tout est bien, in ausgesprochenem Anschluss an Leibniz und Pope. Auch Kant wurde durch das Erdbeben von Lissabon angeregt, sich in der Schrift: „Ueber das Erdbeben von Lissabon" 1756 über unser Problem zu äusseren, was wir im Vorübergehen erwähnen: Es sei falsch, erklärt Kant, dass der Mensch sich und sein Wohlbefinden als Weltzweck ansieht, denn die menschlichen Interessen kreuzen sich vielfältig, und ein Ereignis, das für einen Menschen ver-

[1]) Verfasser benützt hier die Ausg. von Rosenkranz-Schubert, 1838. I., pag. 47 ff.

derblich sei, könne einem anderen zum Nutzen gereichen. Wir sind nur ein Teil der Natur und dürfen nicht das Ganze sein wollen: „Der ganze Inbegriff der Natur ist ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer Anstalten“. Der Mensch, der seine persönlichen Interessen zum Massstab des Weltgeschehens macht, handelt daher verblendet.

In dem Aufsatz über den Optimismus geht Kant, wie alle dogmatischen Metaphysiker, von der Voraussetzung der Existenz Gottes aus. Wie frei aber Kant dennoch zu der vorangegangenen Metaphysik steht, zeigt sofort seine Aeusserung über die Leibniz'sche These von der besten Welt, sie haue den Knoten ab, der so schwer aufzulösen sei. Einen ähnlichen Ausdruck braucht Kant später wieder in seinem Aufsatz über das Misslingen etc. v. 1791 [1]), dass alle philosophischen Theodizeen den Knoten abhauen statt ihn zu lösen; aber so leicht gibt sich Kant im Jahre 1791 nicht mehr zufrieden wie hier, mit dem Abhauen des Knotens. Hier hören wir ihn noch als den ausgezeichnetsten Wolffianer seine Gedanken entwickeln, den Wolffianer, welcher berufen war, das Ende des Wolffianismus zu inaugieren, und eine neue Epoche der Philosophie heraufzuführen. Die Kantische Schlussfolgerung ist diese: Gott hat die Vorstellung von allen möglichen Welten, also auch von der vollkommensten. Es gibt nicht mehrere Welten von gleicher Vollkommenheit, denn bei mehreren gleich vollkommenen Welten wäre kein Prinzip des Unterschieds vorhanden, so dass sie Gott selbst nicht unterscheiden könnte. Die Unterschiede der möglichen Welt sind nicht qualitativ, sondern graduell, bestehend in Negationen, Abwesenheiten, Schranken. Da macht nun Kant sich selbst die Einwendung, es sei kein Grad von Vollkommenheit denkbar, über dem nicht ein noch vollkommenerer möglich wäre, und darauf erwidert er: Auch für die vollkommenste Welt gibt es eine letzte Schranke der Realität, über welche sie nicht hinauskann, wenn sie noch Schöpfung bleiben soll. Auch die vollkommenste Welt kann nicht folgende Vollkommenheiten haben: Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit, Allgegenwart, die Macht zu erschaffen etc. Dies alles sind Attribute des Schöpfers und Grenzen der Schöpfung. Dass übrigens Kant selbst von seiner Deduktion nicht ganz befriedigt ist, zeigt seine Bemerkung auf S. 52: Dies sei eine Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts grösseres entgegenzustellen hätten. Es steht also nach Kant's eigenem Geständnis Behauptung gegen Behauptung. Der Gegner ist nicht über ihn Herr geworden, aber er selbst auch nicht

[1]) Ausg. von Rosenkranz u. Schubert, Bd. VIII, pag. 394, unter II. C.

über den Gegner. Zum Schluss verteidigt K. noch seine Lehre von der göttlichen Freiheit gegen den Vorwurf des Determinismus. Das sei gar keine Freiheit, sondern vernunftlose Willkür, welche das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbanne, um trotz allem Anspruch der Weisheit dem Uebel zu gebieten, dass es etwas sei.

Trotz ihrer Kürze haben wir unstreitig die gedankenreichste Schrift des Wolffianismus vor uns über unseren Gegenstand. Es ist ein merkwürdiges Verhängnis, dass der Zerstörer der dogmatischen Theodizee sie vorher noch am schärfsten und tiefsten darzustellen berufen war. Ihre Kritik hat Kant später selbst gegeben, allerdings ohne sie besonders zu nennen. Wir können uns also hier jede kritische Ausführung sparen, weil wir auf den folgenden Seiten uns doch damit beschäftigen müssen. Statt dessen seien nur zwei Urteile über jene Schrift mitgeteilt, das eine von einem Freunde Kant's, dem Magus des Nordens, Hamann, das andere von Kant selbst. Hamann erkannte und fixierte mit scharfem Blick die Schwächen des Aufsatzes in einem Brief an Lindner vom 12. Oktober 1759 [1]): „Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urteilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen auf die Fragmente zu schliessen ist ebenso, als vom Unbekannten auf das Bekannte". Kant selbst wollte den Aufsatz später gar nicht mehr gelten lassen[2]), denn er war ein Anderer geworden. Die ganze Zukunft kann nicht mehr so architektonisch schöne philosophische Phantasiegebäude errichten, wie der vorkritische Dogmatismus, sondern ihre Bestimmung ist, mit treuer induktiver Kleinarbeit das Irdische zu durchforschen. Von der Welt des Intelligiblen und Ewigen aber gibt uns nur Kunde das, was Kant die praktische Vernunft genannt hat.

B. Kant's Kritik des dogmatischen Optimismus.

§ 1
Allgemeines u. transscendentale Dialektik.

Der Mensch ist nach Kant receptiv, indem er die Stoffe der Erkenntnis der Sinnlichkeit entnimmt; zugleich ist er selbstthätig, indem er den Stoff in Begriffen formt. Ohne dies Zusammenwirken ist Erfahrung unmöglich, denn Sinnlichkeit ohne Begriffe ist blind, und Be-

[1]) cf. Hamann's Schriften, Ausgabe von Roth I. pag. 491.

[2]) cf. Borowski, Leben Kant's, pag. 58 f.

griffe ohne Sinnlichkeit sind leer. Raum und Zeit sind die ursprünglichen allgemein menschlichen Anschauungsformen, auserhalb deren jede Anschauung unmöglich ist. Und sobald der Anschauungsstoff fehlt, sind unsere Begriffe leer, und jeder wirkliche Fortschritt in der Erfahrung ist unmöglich. Die menschliche Vernunft bewegt sich dann im Zirkel, in blossen analytischen Urteilen, bei denen nichts Neues unserer Erkenntniss zuwächst, sondern höchstens Begriffe formal erläutert werden. Eben das ist das Grosse und Bleibende in der transsententalen Aesthetik der Kritik der reinen Vernunft Kant's, dass er die Wertlosigkeit der analytischen Urteile auf Grund der leeren Begriffe ohne Anschauung für die Metaphysik feststellte und damit den ontologischen metaphysischen Dogmatismus zu Fall brachte. Schon an diesem Punkte erleuchtet sich uns die reformatorische Aufgabe, zu der Kant in Beziehung auf den vorangegangen Wolffianismus berufen war: schon hier bemerkt man den Grundsatz, der durch die ganze kritische Philosophie Kant's als ein roter Faden hindurchzieht, dass es ein Unrecht ist, in theoretischer Beziehung über transscendente Gegenstände Aufstellungen machen zu wollen [1]).

Von diesem Fundament aus geht nun Kant in der transscendentalen Dialektik [2]), daran, die dogmatische Metaphysik aus allen ihren Posititionen zu vertreiben. Für unseren Gegenstand kommt daraus nur in Betracht: die Kritik der rationalen Kosmologie und Theologie, denn in diesen Gedankenkreisen hat sich die bisherige Untersuchung über das Wesen des Uebels bewegt.

Die menschliche Vernunft schafft sich unabhängig von Sinnlichkeit und Verstand gewisse Ideen, welche als Abschluss der bedingten Verstandeserkenntnis absolute Prinzipien sein sollen. Sie schliessen die Reihe des Bedingten dadurch ab, dass man sie als Ursachen des Bedingten und als objektive Gegenstände ansieht. Ein derartiger Abschluss ist aber nur durch einen Sprung über die Erfahrungsgrenzen möglich.

Als reine Ideen angesehen, können sie der Vernunft hohe Dienste leisten, indem sie ihr als Leitsterne der Forschung dienen, oder wie Kant es nennt, als regulative Prinzipien. Aber damit ist die Vernunft nicht zufrieden, weil sie einen objektiven theoretischen Abschluss des

[1]) cf. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. von Kehrbach. 2. Aufl., pag. 48 bis 76, besonders pag. 66 ff.

[2]) bei Kehrbach, pag. 260 ff.

Bedingten gefunden zu haben wünscht, und so statuiert sie diese Ideen vermittelst eines „transscendentalen Scheins“ als objektive Gegenstände der Erfahrung, und diesen Schein nun zu zerstören ist die Aufgabe der transscendentalen Dialektik.

Die transscendentale Kosmologie operiert mit dem Begriff „Welt“ als der absoluten Einheit der Bedingungen aller Erscheinungen und die rationale Theologie mit dem Gottesbegriff als der absoluten Einheit aller Gedankenobjekte überhaupt, als dem Wesen, welches alle Realität in sich schliesst. Es ist falsch, wenn man in Kant einen Gegner der vernünftigen Weltauffassung, welche nach Abschluss unbedingt streben muss, sieht. Kant will uns zu diesem Abschluss verhelfen, nur sollen wir ihn in der richtigen Weise vollziehen. Solang unsere Vernunft ihre Ideen als objektive Erfahrungsgegenstände fasst, ist sie die Sklavin von Illusionen und ihr Schicksal dem des Sisyphus gleich, denn die Vernunft wird niemals ihre Ideen durch objektive Induktion nachweisen können. Eben von diesen unmöglichen Versuchen objektiven Nachweises transscendenter Gegenstände will uns Kant befreien, um dadurch dem Glauben Raum zu schaffen.

In der Kritik der rationalen Kosmologie [1]) entwickelt Kant nach den 4 Rubriken der Kategorientafel (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) die 4 kosmologischen Ideen, bei welchen ebensoviele Antithesen aus der reinen Vernunft ebensogut nachweisbar sind wie die Thesen selbst. Diese 4 Gegenüberstellungen nennt Kant Antinomien. Die erste Antinomie bezieht sich auf die Quantität der Welt. Thesis: Die Welt hat einen zeitlichen Anfang und räumliche Grenzen; Antithesis: Die Welt ist zeitlich anfangslos und räumlich grenzenlos. Auf die Qualität der Welt geht die 2. Antinomie: Thesis: Jede zusammengesetzte Substanz der Welt besteht aus einfachen Teilen; Antithesis: Es gibt nur Zusammengesetzes, nichts Einfaches. Die Relation erzeugt in der Kosmologie die 3. Antinomie: Thesis: Neben der Kausalität der Naturgesetze ist noch eine freie Kausalität anzunehmen, d. h. die Möglichkeit, eine neue Reihe von Wirkungen anzufangen, ganz spontan und ohne äussere Ursache; dagegen die Antithesis: Es gibt nur Kausalität durch Naturgesetze. Aus der Modalität folgt die 4. Antinomie: Thesis: Die Welt ist zufällig. Deshalb existiert ein schlechthin notwendiges Wesen entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache; Antithesis: Es gibt weder in noch ausser der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen.

[1]) Bei Kehrbach, pag. 399. ff.

Der Vertreter der Thesis ist Dogmatist; der Antithetiker vertritt die Sache des Empirismus. Der Thetiker erklärt einen unendlichen Fortgang ohne Abschluss für unmöglich und sucht diesen Abschluss in einem absoluten Intellekt. Der Antithetiker dagegen zeigt evident, dass jeder willkürliche Abschluss unberechtigt sei, denn man kann ihn immer wieder überschreiten. Der Thetiker und Antithetiker existieren beide in jedem Kopf und erheben ihre Ansprüche, je nach Zeit und Umständen, der eine den anderen zurückdrängend aber nicht besiegend: So gerät die menschliche Vernunft mit sich selbst in Widerstreit, so lange sie der rationalen Kosmologie ihr Ohr leiht. Gut ist es und dankenswert, dass Kant einmal diese widersprechenden Sätze ans Licht gezogen und einander gegenübergestellt hat, denn dadurch werden wir bewahrt von jeder Einbildung eines nicht vorhandenen geistigen Besitzes. Damit hat aber Kant nicht im Sinne des Skeptizismus gehandelt, vielmehr wollte er uns über beide Dogmatisten, den Thetiker und Antithetiker in uns selbst hinaufheben, d. h. vom Dogmatismus zum Kritizismus führen. Wie notwendig diese Erhebung und Befreiung war, erkennt der leicht, der uns durch die Geschichte des Dogmatismus gefolgt ist. Gewiss vertritt der dogmatische Thetiker eine Seite, welche jedem religiös sittlichen Menschen teuer sein muss, aber was nützt dies, wenn man jeder seiner Aussagen eine ebenso gut begründete entgegengesetzt sieht? Man kann die Angst vor den gegnerischen Einwendungen in sich niemals loswerden und gelangt nie zur Sicherheit seines Besitzes, denn so lang irgend ein Vernunftbedenken nicht widerlegt ist, muss der Mensch eine Täuschung für möglich halten. Es ist also nur ein scheinbarer Verlust, den wir erleiden durch Verzicht auf theoretischen Nachweis, denn wir verlieren etwas, was wir noch niemals besessen haben, einen Scheinbesitz, und es ist gut, sich so schnell als möglich alles Scheingutes zu entledigen, um nur mit wirklich fundiertem Kapital zu wirtschaften.

Nur in den 2 letzten Antinomien findet sich ein Kern, der von der Kritik nicht zerstörbar ist, auf den vielmehr die Vernunft uns notwendig hinführt [1]). Hier hält Kant Thesis und Antithesis für möglicherweise richtig. Die Thesis müsste dann für die intelligible Welt gelten, dagegen für die Erscheinungen die Antithesis. In der 3. Antinomie hält Kant als möglicherweise bleibenden Kern fest: In den Dingen an sich ist Freiheit, die Erscheinungen dagegen sind alle von der Kausa-

[1]) pag. 128. ff.

lität beherrscht. Hier konstatiert also Kant nur die Möglichkeit intelligibler Freiheit, den objektiven Nachweis bringt erst seine praktische Philosophie. Damit ist dann der dogmatische Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus kritisch aufgelöst, und beide Seiten kommen hier zu ihrem Rechte, sowohl das theoretische Interesse des Determinismus als auch das religiös praktische des Indeterminismus.

Das Bleibende der 4. Antinomie ist das, dass in den Erscheinungen alles bedingt ist. Eine unbedingte Ursache tritt nicht in die Erscheinung. Aber ausserhalb der Erscheinungswelt liegt möglicherweise der transscendente Grund der Erscheinungsreihe, das Unbedingte. So schafft Kant schon in der theoretischen Philosophie Raum für die Möglichkeit des Glaubens an Freiheit und an Gott. Damit müssen wir uns einstweilen begnügen. Gewissheit gibt uns die praktische Philosophie.

Ziehen wir für unseren Gegenstand das Resultat der Kant'schen Kritik über die dogmatische Kosmologie, so finden wir: Die bisherige dogmatische Metaphysik hat in der Kosmologie die Erfahrungsgrenzen verlassen. Damit ist nicht gesagt, dass wir uns nunmehr für den gegnerischen Skeptizismus zu entscheiden haben, denn auch er begibt sich auf transscendentes Gebiet, sobald er über das Weltganze Aussagen zu machen unternimmt. Zu einem ähnlichen Resultate führt die Kritik der rationalen Theologie [1]). Zuerst wendet sich Kant gegen den ontologischen Gottesbeweis, welcher aus dem Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens seine Existenz ableiten will. Die Existenz ist kein Prädikat neben anderen, welches die Summe der Vollkommenheiten vermehren könnte. Wenn man sagt: ein Objekt ist, so setzt man es als seiend mit allen seinen Prädikaten. Also ist das Sein nichts als eine logische Copula und fügt der Summe der Prädikate nichts mehr hinzu. Ein Existenzialsatz kann nicht analytisch bewiesen werden, denn er ist selbst synthetisch. Auch das kosmologische Argument führt zu keinem Ziel, weil es nur von der zufälligen Existenz endlicher Wesen auf ein schlechthin notwendiges Wesen führt. Und auch diese Behauptung eines schlechthin notwendigen Wesens ist keine theoretisch zweifellose [2]). Von diesem schlechthin notwendigen Wesen aber ist noch keineswegs ausgemacht, dass es Gott ist. Vielmehr wird durch Zuhilfenahme des ontologischen Arguments, durch eine Erschleichung dieses notwendige Wesen zu Gott umgestempelt. Der kosmologische Beweis sagt nämlich: Das absolut notwendige Wesen ist der Inbegriff aller Realität. Dieser

[1]) pag. 451. ff.

[2]) cf. 4. Antinomie.

Satz ist aber nichts als das umgekehrte ontologische Argument. Man braucht bloss das Prädikat desselben zum Subjekt zu machen, so hat man das ontologische Argument wörtlich: Das Wesen, welches alle Realität in sich enthält, ist absolut notwendig. So teilt also das kosmologische Argument mit dem ontologischen dasselbe Schicksal. Es leidet also an 2 Fehlern: 1. Die theoretische Vernunft darf die erste Ursache nicht jenseits der Erfahrung suchen, sonst ist sie unbeweisbar; 2. Die erste Ursache wird nur durch eine Erschleichung mit Gott identifiziert.

Am achtungsvollsten verdient nach Kant der teleologische Beweis behandelt zu werden, welcher aus der Zweckmässigkeit der Welt auf die absolute Weisheit und Macht des Welturhebers schliesst, aber auch ihm fehlt theoretische Giltigkeit, denn auch der Zweckbegriff darf nicht über die Erscheinungswelt hinaus theoretisch angewandt werden. Zugegeben aber, der teleologische Beweis führe auf einen jenseitigen Welturheber, so haben wir höchstens einen Weltbaumeister von sehr hoher Macht, aber auch hier kein ens realissimum. Denn die Form der Welt führt höchstens auf eine entsprechende zureichende Ursache, einen Urheber dieser Zweckmässigkeit. Wir haben damit aber noch keinen Urheber der Materie, noch keinen Weltschöpfer. Um auch einen Weltschöpfer des Weltinhalts zu erhalten neben dem Weltbaumeister als Urheber der Weltform, flüchtet sich der teleologische Beweis zum kosmologischen. Dann haben wir wieder nur ein Wesen, dessen Vollkommenheit derjenigen der Welt korrespondiert. Das ist aber noch nicht das ens realissimum; auf dieses kommt man nur wieder durch Zuhilfenahme des ontologischen Beweises.

Somit ist dem Dogmatismus alles misslungen, was er in den Vorgängern Kant's zu bauen versucht hat, und die Arbeit muss von vorn begonnen werden. Falsch wäre es, wenn nun die skeptischen Gegner (z. B. ein Bayle) jubeln wollten, dass nun alles für sie gewonnen wäre. Vielmehr richtet sich die Kant'sche Kritik auch gegen sie. Die objektive Realität Gottes ist ebensowenig widerlegt als bewiesen. Es ist also bis jetzt für die Weltanschauung selbst nur Negatives ausgemacht.

Aber schon am Schluss der Kritik der reinen Vernunft lässt uns Kant einen Blick thun in die weitere Entwicklung seines Denkens. Wenn auch Gott nicht theoretisch als objektiv existent nachgewiesen werden konnte, so ist doch so viel zuzugeben, dass uns unsere theoretische Vernunft zu ihm als ihrem Ideal hinführt. Wenn uns dann

die praktische Vernunft dieses Ideals gewiss macht, so ist dieses Fürwahrhalten zwar nicht objektiv theoretisches Wissen, aber doch subjektiv zureichend. Wer also über Gott und sein Verhältniss zur Schöpfung Aussagen machen will, darf sie nicht theoretisch fundamentieren wollen: Das war der Fehler des Dogmatismus. Kritisch ist es, die docta ignorantia im theoretischen Gebiet festzuhalten. Die Vorgänger Kant's haben sämmtlich über Gott, die Welt und die Menschheit im Ganzen philosophiert, ohne sich um den induktiven Nachweis ihrer Philosopheme zu kümmern. Nur bei Lessing und Herder finden sich Ansätze historischer Induktion, aber verknüpft mit Dogmatismus. Dieser Umstand ist es, der ihre Resultate haltlos gemacht hat. Nur dann ist ein Fortschritt in unserem Problem denkbar, wenn man seine Lösung auf einem anderen als dem theoretischen Gebiet versucht.

Wir sind also hier gerade auf dem Punkte, den Leibniz so sehr gefürchtet hatte, nämlich dass der religiöse Glaube mediatisiert würde, wenn er nicht mehr theoretisch beweisbar wäre. Nach Kant dagegen steht der Glaube zu hoch, um theoretisch bewiesen werden zu können. Damit ist der Glaube nicht mediatisiert, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, sondern fordert Anerkennung und Gehorsam, königlich, ohne mit dem Staubgeborenen zu markten. Wer ihn theoretisch beweisen zu müssen glaubt, stellt sich selbst und seinem Glauben das schlechteste Zeugnis aus. So lehrt denn Kant den Primat der praktischen Vernunft über der theoretisch-spekulativen [1]), und erklärt, die Spekulation dürfe die Sätze der praktischen Vernunft nicht ablehnen, obwohl oder vielmehr weil sie über der theoretischen Erkenntnis liegen. Dass die Moralität von aller Theorie unabhängig sei, war allezeit Kant's lebendigste Ueberzeugung, sogar in den Tagen, wo er dem Skeptizismus zuneigte. Z. B. Fragmente I: Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [2]). Hier findet Kant im Anschluss an Rousseau, dass die Moralität nicht bloss aus dem Verstand entspringt, sondern unabhängig ist von der theoretischen Bildung. Verstandesbildung allein ruft noch keine Sittlichkeit hervor und gibt dem Menschen noch keinen wahren Wert. Wir haben hier das, was wir bei den Wolffianern so sehr vermissten, nämlich den praktischen Massstab für den Menschenwert an stelle des theoretischen. — Aehnlich verschmäht Kant ebenfalls schon frühe alle theoretische

[1]) cf. Kritik der prakt. Vernunft. Ausg. v. Kehrbach, pag. 144 ff.

[2]) bei Schubert, J. Kant's Briefe etc., pag. 240 f.

Beweisführung, für transscendente Objekte, denn sie sei unnötig und entbehrlich. Quelle der Sittlichkeit ist ihm schon hier weder theoretische Beweisführung noch Aussicht auf Lohn und Strafe, sondern ein unverdorbenes einfältiges Herz. Nicht der Unsterblichkeitsglaube macht unsere Sittlichkeit, sondern umgekehrt: aus unserer Sittlichkeit entspringt der Glaube an Unsterblichkeit (cf. Träume eines Geistersehers, Teil II, Hptst. 3). Stets also hat Kant bei allen transscendenten Gegenständen den höchsten Wert gelegt auf den Glauben.

Und so erklärt denn Kant auch in seiner kritischen Periode, dass die praktischen Vernunftgesetze keiner theoretischen Stütze bedürfen, sondern ihnen übergeordnet sind. Wir haben also hier wieder den Gedanken, den schon Crusius ausgesprochen hat, dass die moralische Gewissheit keine geringere ist als die theoretische. Ihre Verneinung wäre identisch mit Selbstaufgebung. Je höher ein Mensch sittlich steigt, um so gewisser ist er seiner Ideale. Durch die Absonderung derselben von der Vermischung mit den theoretischen Interessen schwindet dem Menschen auch die nervöse Angst vor jedem Fortschritt der Wissenschaft, denn er ist sicher, seiner Ideale niemals verlustig zu gehen.

§ 2. **Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theod.**

Von den in diesem Abschnitt dargestellten kritischen Ergebnissen in Bezug auf den Dogmatismus hat Kant selbst speziell für unseren Gegenstand die Anwendung gemacht in dem Aufsatz von 1791 „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Ohne den Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft mit ihren Grenzbestimmungen würde man den Aufsatz von 1791 nicht in seiner vollen Bedeutung würdigen können. Er zeigt die theoretische Unbeweisbarkeit des Satzes, dass die Natur mit dem Weltzweck übereinstimme. Dieser Satz ist also kein Gegenstand theoretischer Wissenschaft, sondern des Glaubens und der praktischen Vernunft, denn Kant hält die göttliche Weltregierung fest auf Grund moralischer Gewissheit.

In formeller Hinsicht ähnelt dieser Aufsatz von 1791 der transscendentalen Dialektik, indem an beiden Orten Rede und Gegenrede einander gegenübergestellt und abgehört wird [1]).

Kant vermutet am Anfange seines Aufsatzes, „es möchte Sache unserer anmassenden, aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein", die Sache Gottes verfechten zu wollen. In der That ist es eine thörichte Meinung Gott helfen zu müssen gegen menschliche Zweifel,

[1]) Benützt ist die Ausg. v. Rosenkranz u. Schubert. Band VIII. pag. 387 ff. vom Jahr 1838.

denn nur zu leicht erwacht. wenn unsere Gründe nicht stichhaltig sind. beim Gegner die Meinung, der Prozess sei zu seinen Gunsten entschieden. So bringt unangebrachter Eifer mehr Schaden als Nutzen. und die religiöse Weltauffassung verdankt Kant einen wichtigen Dienst, indem er sie lehrt. von einem Beginnen abzustehen, das niemals zum Ziele führen kann, wie Kant's Aufsatz zu zeigen beabsichtigt.

Einem richtigen „Sachwalter Gottes" stellt Kant einen dreifachen Ausweg: er hat zu beweisen entweder: unsere Auffassung vom Zweckwidrigen ist falsch, oder es sei unvermeidliche Folge der Natur der Dinge. oder letztlich es sei Gott nicht der Urheber davon. sondern zurechnungsfähige Weltwesen, Menschen oder höhere gute oder böse geistige Wesen.

Das Forum. dem sich jede Theodizee zu stellen hat, ist die menschliche Vernunft, denn vor dieser will sie ja Gott rechtfertigen. Was die Grenzen der menschlichen Vernunft übersteigt, z. B. die Berufung auf die höchste Weisheit des Welturhebers, welche ja gerade bewiesen werden soll, kann also vor ihrem Forum nicht als beweiskräftig angesehen werden. Uebrigens fordert Kant auch nicht das Unmögliche, die höchste Weisheit Gottes empirisch zu beweisen, weil dazu Allwissenheit erforderlich wäre.

Die Einwürfe des Gegners sind von dreierlei Art: 1. Der wichtigste Einwurf ist das moralisch Zweckwidrige, das Böse. welches weder Zweck noch Mittel Gottes sein kann. wenn nicht die göttliche Heiligkeit, ein Fundamentalbegriff aller wahren Religion, vernichtet werden soll. 2. Das bedingt Zweckwidrige sind die physischen Uebel. Sie können nie Zweck Gottes, aber wohl ein Mittel sein für seine Weisheit. um das einmal vorhandene moralische Böse zu strafen. Hier handelt es sich um die Güte Gottes als Regierers und Erhalters. Es frägt sich, ob jedem in der Welt sein Recht widerfährt nach seinem sittlichen Verhalten. Das 3. Zweckwidrige ist das Missverhältnis zwischen Verbrechen und Strafe auf Erden. Dies wendet sich gegen Gottes Gerechtigkeit. Bemerkt muss werden, dass stets nur von den Uebeln und ihrer Ausgleichung in der Welt geredet wird. denn nur dafür ist vor dem Forum der Vernunft Prüfung möglich. Der Verteidiger hat also innerhalb des natürlichen Weltlaufs die göttliche Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit zu erweisen.

Bewunderungswürdig ist die logische Schärfe und Meisterschaft Kant's, mit der er die Gedankengänge auseinanderhält und die Aufgaben

stellt, die zu beweisen sind. Nur so ist eine klare und abschliessende Untersuchung möglich, wenn kein Teil in seinen Rechten verkürzt wird, wenn dem Verteidiger weder zu viel auferlegt wird, was zur Entscheidung des Prozesses nicht absolut notwendig ist, noch etwas geschenkt wird, denn damit wäre der Religion nicht geholfen. Der Ankläger würde wiederkommen mit Verstärkung. Nirgends ist Selbsttäuschung gefährlicher als in den Gegenständen religiöser Weltanschauung, und für die religiöse Wahrhaftigkeit ist nichts besser. als dass alle Zweifel ungescheut ans Licht kommen. So lange sie insgeheim in des Dunkels Schutz sich halten, sind sie am gefährlichsten. Es mag für ängstliche religiöse Gemüter diese rigoristische Art der Untersuchung anstössig sein. Wer seines Glaubens sicher geworden ist, fürchtet keine ehrliche Wahrheitsprobe.

Für die Heiligkeit Gottes lässt Kant nun den Verteidiger 3 Gründe vorführen, und man muss zugeben, dass er offen zu Worte kommen lässt, ohne Einschränkung, alles, was für Gottes Heiligkeit angeführt werden kann. Der erste Grund des Verteidigers ist aber gar keiner, sondern nichts als eine Ausrede; aber statt sich herauszureden, redet er sich selbst hinein. Das moralisch Böse, so behauptet er, sei nicht schlechthin zweckwidrig, sondern nur ein Verstoss wider menschliche Weisheit. Vielleicht sei gerade auch das moralisch Böse für Gott ein Mittel zu gutem Zweck. Das Gute sei nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz. Dieser Verantwortung gibt Kant gar keine Antwort, „denn die Verantwortung sei schlimmer als die Beschwerde". Und in der That würde die Konsequenz des Satzes sein, dass sogar in Gott der Zweck das Mittel heilige, was dem Begriff von Gottes Heiligkeit widerspricht, so gut als wir einen Menschen verurteilen, der durch ein unreelles Mittel den besten Zweck zu erlangen sucht. Dass das Gute nur ein relatives Gesetz sei für den Menschen, ist im Munde eines Verteidigers der Religion ein gefährliches Wort, denn dadurch wird das Sittengesetz seiner Würde beraubt. Nur wenn sich der Mensch bewusst ist, dass dieselben Gesetze, die sein Handeln regulieren, auch von der ewigen göttlichen Vernunft befolgt werden, wird er ihnen den nötigen Respekt entgegenbringen.

Die 2. Rechtfertigung von Gottes Heiligkeit gibt die Wirklichkeit des moralisch Bösen zu, aber behauptet, Gott habe es nicht verhindern können, weil es sich auf die Schranken des Menschen als eines endlichen Wesens gründe. Aber mit Recht wendet dagegen Kant ein,

dass damit das moralisch Böse gerechtfertigt würde. Sobald man das Böse aus metaphysischer Notwendigkeit ableitet, ist es nicht mehr moralische Schuld; das haben wir schon bei Leibniz gesehen. Damit hätte man ein grösseres religiöses Interesse, die menschliche Verantwortlichkeit, der Theodizee zu liebe geopfert.

Der 3. Grund des Verteidigers von Gottes Heiligkeit ist der: Der Mensch ist allein schuldig. Gott hat das Böse bloss zugelassen, nicht aber gebilligt, gewollt oder veranstaltet. Dagegen lautet die Einwendung: Schon an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, könne man Anstoss nehmen. Es ist doch ein eminent religiöses Interesse, Gott als schrankenlose Ursache des Weltgeschehens zu fassen, und dieses wird geschädigt, wenn man die Ursächlichkeit Gottes plötzlich wieder einschränkt, nachdem man auf religiöser Seite zuvor alles von Gottes Allmacht ableitet. Es kommt hier eine Antinomie des religiösen Bewusstseins recht eindringlich zum Vorschein: Wie verträgt sich die göttliche Kausalität mit der menschlichen Freiheit? Doch auf die Lösung des Problems können wir uns hier nicht einlassen, weil wir später darauf zurückkommen. Auch Kant lässt sich nicht darauf ein, weil beide, der Verteidiger und der Angreifer, Dogmatisten sind, und es ist ja Kant's Absicht, an möglichst vielen Punkten nachzuweisen, in welche Widersprüche die Dogmatisten sich verwickeln. Jedoch zeigt Kant hier, dass, wenn Gott das moralische Böse bloss zugelassen habe, um anderweitige höhere und selbst moralische Zwecke zu erreichen, der Grund davon im Wesen der Dinge, nämlich der notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Naturen zu suchen sei wie beim Punkt 2. Damit wäre er wieder metaphysisch notwendig und die Menscheit wiederum nicht mehr verantwortlich dafür.

Die II. Hauptbeschwerde richtet sich auf Grund der vorhandenen Uebel und Schmerzen wider Gottes Gütigkeit, und auch gegen diese Beschwerde lässt Kant seinen Verteidiger 3 mal zu Wort kommen. a. Das Uebergewicht der Uebel über die Annehmlichkeiten des Lebens sei nicht vorhanden, denn jeder lebe lieber, als dass er tot sei, so schlecht es ihm auch ergeht. Der Tod selbst sei ein Nichtempfinden ohne Schmerz. Als Einwand dagegen frägt Kant jeden Menschen von „gesundem Verstand“, ob er wohl noch einmal des Lebens Spiel zu spielen Lust hätte. Kant setzt voraus, dass jeder Vernünftige die Frage verneint. Indes hat Mendelssohn, wie wir gesehen haben, die Frage

bejaht, und Verfasser würde es ebenfalls thun, selbst auf die Gefahr hin, von dem grossen Manne für sehr klein und wenig vernünftig angesehen zu werden. Die Menschheit besteht eben nicht aus lauter Kant. Besser scheint mir folgende Antwort. Es handelt sich überhaupt nicht um Vergleichung der Summe von Glück und Unglück, denn damit wird die Frage verschoben. Der Verteidiger hat sich anheischig gemacht, alles Uebel als vernünftig zu erklären. Auch dies ist schon ein wichtiges Bedenken, wenn auch nur ein Rest von Bitternis im Freudenkelch sich findet, ohne dass der Zweck davon einzusehen wäre. Und dies Bedenken ist vom Verteidiger nicht erledigt, noch zu erledigen.

Unter b) wird für Gottes Güte folgende Rechtfertigung ins Feld geführt. Mit der Natur des tierischen Geschöpfes hänge das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen notwendig zusammen. Diese Ausrede findet Kant bei dem Graf Veri „über die Natur des Vergnügens". Dagegen antwortet Kant: Warum ruft Gott Wesen in ein Dasein, obwohl er nicht imstande ist, es ihnen lebenswert zu machen?

Die Verantwortung c) ist diese: Gott habe uns im Jenseits eine überschwängliche Seligkeit bestimmt, die aber durch irdische Trübsale unsererseits erkauft werden müsse. Dagegen wird vorgebracht: Die Meisten unterliegen diesen Prüfungen, und auch der Beste wird seines Lebens nicht froh. Zudem sei nicht einzusehen, wieso gerade Trübsale der jenseitigen Seligkeit vorhergehen müssten. Mit dieser Ausrede werde der Knoten abgehauen statt aufgelöst, was doch Pflicht der Theodizee gewesen wäre.

Man könnte finden, dass Kant hier den Apologeten ein wenig zu kurz kommen lasse bei seiner Verteidigung. Kant selbst lehrt doch, dass der Mensch nicht auf Erden ist, um glückselig, sondern um tugendhaft zu sein. Und dass es nach unserer Erfahrung keine Tugend gibt ohne Uebung, musste Kant selbst zugeben. Es wird von Kant also hier das ethische Moment in Rücksicht auf die Uebel beiseite gelassen. Man könnte die Uebel als bestimmt ansehen, uns das bloss tierische, vegetative Leben zu verleiden, man könnte die Entbehrungen als Schule der Menschheit betrachten; ohne sie keine Kultur, keine Religion, keine Sittlichkeit. Dagegen würde sich von seiten Kants einwenden lassen: Wir sind hier nicht in einer moralisch praktischen, sondern in einer theoretisch-metaphysischen Erörterung. Hier gelten keine praktischen Ueberlegungen, sondern nur rein theoretische Nachweise.

Der III. Hauptvorwurf geht gegen die göttliche Gerechtigkeit. Unter a) beruft sich der Verteidiger auf die Gewissensqualen der Lasterhaften, wogegen der Ankläger behauptet, der Lasterhafte sei zugleich wenig gewissenhaft, und etwa noch vorhandene Gewissensskrupel übertäube er durch Sinnenlust und Weltgetümmel. Es dürfte sich darüber streiten lassen, ob der Ankläger damit im Rechte ist, denn es kann keiner dem Nächsten, auch dem Lasterhaftesten, ins Herz sehen und das Gewissen absprechen; aber dieser Satz wendet sich ebensogut gegen den Verteidiger, welcher sich auf unbeweisbare Gewissensqualen beruft.

Die Verteidigung b) ist ähnlich der von mir unter II. c) gegebenen, dass die Tugend mit Widerwärtigkeit ringen müsse und dass die Leiden den Wert der Tugend nur erhöhen. Dagegen verlangt Kant, dass die Tugend wenigstens vor dem Ende des Lebens mit Sieg gekrönt und das Laster bestraft werden müsse, denn eine jenseitige Vergeltung sowohl für die leidende Tugend, als für das triumphierende Laster sei keine theoretische Rechtfertigung der Vorsehung, sondern ein Machtspruch der moralisch gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt werde. Auf praktischem Gebiet allein ist Lösung des Lebensrätsels möglich, die theoretische Vernunft für sich ist dazu nicht imstande. Darum hat Kant so sehr Recht, wenn er scharf geschieden haben will zwischen theoretisch-metaphysischer und praktisch-religiöser Theodizee. Dass die erste nicht gegeben werden kann, hat Kant für alle Zeiten festgesetzt; dass die zweite notwendig ist, hat er in seiner praktischen Philosophie gezeigt.

Unter c) behauptet der Verteidiger: Auf Erden geschehe alles nach kausalen Gesetzen, proportioniert der angewandten Geschicklichkeit und Klugkeit der Menschen, nicht aber nach der Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken. Dagegen in einer zukünftigen Welt werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun. Dagegen erklärt Kant, dies sei keine theoretische Beweisführung, vielmehr müsse unsere theoretische Vernunft vermuten, dass dieselben Gesetze der Natur auch in der Ewigkeit gelten werden wie hier. Sofern Kant sich gegen die Flucht der theoretischen Metaphysik ins Jenseits wehrt, ist er gewiss im Recht. Aber von einem anderen Standort aus lässt sich der Gedanke als haltbar nachweisen: die Geschichte der Menschheit zeigt in ihren grossen Zügen, dass doch eine Uebereinstimmung des Menschenschicksals mit der göttlichen Gerechtigkeit stattfindet, allerdings nicht im physisch-kausalen Weltgeschehen, aber in der geistigen Entwicklungs-

geschichte der Menschheit. Wie oft schon hat sich das Weltgericht vollzogen, dass die gemordete Wahrheit sieghaft aus ihrem Grabe hervorbrach zum Beweis, dass sie nicht sterben kann, dass es für sie kein Grab gibt. Dies ist der Punkt, auf welchen Lessing aufmerksam gemacht hat und welcher geeignet ist, eine induktive Bestätigung der praktischen Philosophie und ihrer Postulate bei Kant zu liefern. Kant selbst hat auf diesen Gedanken wenig Wert gelegt, obwohl er ihn kannte, wie seine historisch-philosophischen Aufsätze beweisen, zu denen wir im Verlaufe dieser Arbeit noch kommen werden. Dennoch scheint er ein eminent fruchtbarer zu sein, besonders in unserem Zeitalter der Geschichte, denn die heutige Menschheit ist misstrauisch geworden gegen alles, was nach Metaphysik aussieht, weil die mit so grossen Versprechungen aufgetretene Identitätsphilosophie nicht Wort halten konnte. Der heutige Forscher in der Religionsphilosophie wird darum jede Möglichkeit der Induktion mit Freuden benutzen, und dazu dient der oben hervorgehobene historische Gesichtspunkt.

Das Facit des Kantischen Aufsatzes ist: die bisherige Theodizee hat die göttliche Weltregierung nicht theoretisch nachweisen können, aber auch der Zweifler hat das Gegenteil nicht bewiesen, denn „unsere Vernunft sei schlechterdings unvermögend zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zur höchsten Weisheit stehe“. Die Theodizee hat es nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der theoretischen Wissenschaft als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Damit erspart Kant der geistigen Menscheit viel Arbeit, Streit und Enttäuschung. Denn einerseits wird ein verständiger Theoretiker sich nicht mehr anmassen, auf Grund seines engen Horizontes über Dinge zu reden, zu denen sein theoretischer Verstand ihm nicht die Fundamente geliefert hat, andererseits wird man auf religiöser Seite aufhören, in den praktisch-religiösen Sätzen theoretisch beweisbare Doktrinen zu sehen. Für das religiöse Menschenherz behalten die Aussagen des Glaubens dauernd ihren Wert. Es muss ihm genug sein, dass ihm seine religiöse Ueberzeugung alle Rätsel des Erdendaseins auf die einfachste Weise löst. Wer behauptet, Kant sei ein Gegner der religiös-praktischen Weltauffassung, der schiebt ihm eine Konsequenz unter, welche Kant weder ziehen wollte, noch gezogen hat, noch ziehen konnte. Aus reiner theoretischer Vernunft kann kein Urteil gesprochen werden, weshalb die klägerischen Parteien abgewiesen und vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gewiesen werden.

§ 3. **Zöllner gegen Kant's Kritik der Theodizee**

Interessant ist der in den Abhandlungen der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1790/91 (gedruckt Berlin 1796) auf pag. 101 ff. erschienene Aufsatz von Joh. Friedr. Zöllner: „Ueber den Versuch einer Theodizee“, welcher eine Kritik gegen den oben besprochenen Kant'schen Aufsatz enthält. Meines Wissens ist es die einzige Schrift, welche sich speziell mit dem besprochenen Aufsatz Kant's beschäftigt. Zöllner wendet sich gleich am Anfang gegen die von Kant gegebene Bestimmung der Aufgabe; es handle sich nicht „um eine Rechtfertigung des Welturhebers, sondern um eine Rechtfertigung unserer Vorstellung von ihm“. Damit will Zöllner den von Kant behaupteten Schein der „Anmassung“ entfernen, der sich an eine Verteidigung Gottes selbst anschliesst. Erträglich werde das Menschenschicksal nur bei der Ueberzeugung von einer moralischen Weltregierung, welche Kant selbst in der Kritik der reinen Vernunft (bei Kehrbach, pag. 611 ff.) auch als Vernunftbedürfnis anerkenne. Zöllner will nun diesen „Machtspruch der Vernunft“ erweitern und verstärken durch theoretischen Nachweis [1]), denn eben diese zuversichtliche Behauptung der Vernunft, dass die Welt von einer höchsten Vernunft abhängt, sei auch die dringendste Aufforderung zu Versuchen in der Theodizee. Zöllner will aber auf einem anderen Wege, als den Kant eingeschlagen hat, zu der „Ueberzeugung vom Dasein Gottes gelangen“, und von hier aus durch „Schlüsse a priori zur Gewissheit“ von der höchsten Weisheit und Güte der göttlichen Regierung [2]). Damit ist er auf einem anderen als dem Weg der Erfahrung zu einer allgemeinen Wahrheit gelangt, die sich auf die Erfahrung bezieht, und er will dann das a priori Gefundene mit der Wirklichkeit zusammenhalten, um nicht etwas Leeres oder der Erfahrung Entgegenlaufendes gefunden zu haben. Dieses letztere Geständnis ist merkwürdig, weil es das eigene Misstrauen in den Apriorismus verrät. Wäre derselbe zum Ziele führend, so wäre ein Vergleich mit der Wirklichkeit so wenig notwendig, wie z. B. bei trigonometrischen Berechnungen. Zudem gibt Zöllner keine Andeutung von seinem Gottesbeweis, so dass seine ganze Position in der Luft steht ohne Fundament. Und wenn Zöllner den kantischen Gottesbeweiss auf das Gebiet der theoretischen Metaphysik übertragen will, wie wir gesehen haben, so widerspricht dem die bloss moralische Tragweite des Kantischen Gottesbeweises, welche keine weitere Ausdehnung seiner Konsequenzen als innerhalb der praktischen Vernunft zulässt.

---

[1]) und [2]) pag. 105.

Aber auch das praktische Interesse soll nach Zöllner, pag. 106, an dieser Rechtfertigung interessiert sein, weil die Erfahrung sich so gleichgiltig gegen unser Vernunftideal zu erhalten scheine. Blosse „spekulative Sätze“ ohne Erfahrung in der Wirklichkeit vermögen dem Menschenherzen keine Ruhe zu geben. Darum sei das Streben als löblich anzuerkennen, welches die Gesetze der Gerechtigkeit auch in der Welt, „deren Einrichtungen übrigens soviel Anspruch auf seine Bewunderung haben“, nachzuweisen unternehme [1]). Allerdings werde man oft vergebens suchen [2]), aber Zöllner will die höchste Weisheit ja gar nicht aus den Welteinrichtungen beweisen, sondern nur, nachdem sie anderweitig ausser Zweifel gesetzt worden, ihre Spuren entdecken. Aber was nützt es, wenn Zöllner selbst zugeben muss, vielmals vergeblich suchen zu müssen? Da stehen dann 1000 ungelösten Fragen ein paar Lösungen gegenüber, die nicht einmal zwingend sind, sondern von denen man zugeben muss, dass sie unter rein theoretischer Auffassung ebensogut rein kausal betrachtet werden können, dass also die religiös-praktische Auffassung keine notwendige ist. — Wenn Zöllner auf den analogen Fall hinweist, dass wir den Kausalitätsbegriff auf alle Erfahrung anwenden, ohne seine Allgemeingiltigkeit theoretisch nachweisen zu können, so ist das ein wertloser Analogieschluss. Zudem hat Kant gezeigt, dass unsere Kategorien nicht sowohl aus der Erfahrung stammen, als die Erfahrung erst ermöglichen, und dies gilt vor allem für die Kausalität. — Und wenn Zöllner [3]) darauf hinweist, dass wir heute vieles nicht mehr als Uebel ansehen, was die früheren als solches gelten liessen, so ist diese Auskunft ebenfalls nur scheinbar, denn wenn auch ein Teil der Uebel von der Bildfläche verschwunden ist, so bleibt doch noch ein bedeutender Teil zu erklären, und wenn auch nur ein Fall unerklärbar bleibt, so ist die theoretische Theodizee als misslungen zu bezeichnen.

§ 4. Rückblick auf kritische Ansätze Kant's aus früherer Zeit.

Hierher gehören auch die Zeilen, welche in den „losen Blättern aus Kant's Nachlass“ mitgeteilt von Rud. Reicke. Königsberg 1889 (1. Hft., pag. 293, ff.), auf uns gekommen sind. Sie enthalten einen Entwurf für die schon bei Lessing erwähnte Preisfrage der Berliner Akademie auf das Jahr 1755, „eine Untersuchung des Systematis des Herrn Pope, welches sich in dem Satz befindet „Alles ist gut““. Sie

[1]) Pag. 107.

[2]) Pag. 108.

[3]) Pag. 110.

zeigen Kant als Kenner des Leibniz'schen Systems, obwohl er [1]) dem Pope'schen System vor ihm den Vorzug geben zu wollen scheint. Pag. 297: „Also wurden die Eigenschaften Gottes zum Behuf derjenigen in Sicherheit gesetzt, die Einsicht und Folgsamkeit genug haben, den metaphysischen Beweisen vom göttlichen Dasein Beifall zu geben. Der übrige Teil derjenigen, die bei dem Anblick der Welt die Spur Gottes gern erkennen möchten, bleibt in Bekümmernis". Und Kant meint nun diesen letzteren habe Pope zurechtgeholfen. Der erste der beiden zitierten Sätze verrät den philosophischen Scharfblick Kants. Er sieht sofort, dass die ganze Theodizee auf den Gottesbeweisen ruht, zu deren Annahme „Folgsamkeit" notwendig ist.

Gegen den Leibniz'schen Optimismus wenden sich auch „Lose Blätter" aus Kants Nachlass, pg. 300 f.: „Wenn alles im Ganzen gut war, oder noch in den Teilen gut ist, so ist ohnfehlbar der Anblick von allen Seiten die Quelle eines wahren Vergnügens. Warum muss es denn so bewandt sein, dass alles in den Teilen unangenehm sei, um nur im Ganzen das Wohlgefallen zu erwecken? . . . . Diese Entschuldigung dient zwar, Gott von der Schuld freizusprechen, aber sie wird niemals den wichtigen Zweifel auflösen, warum die wesentliche Notwendigkeit etwas habe, welches dem allgemeinen Willen Gottes widerstreitet, und ihm die Zulassung abnötigt, ohne dessen Wohlgefallen erworben zu haben". Ausserdem pg. 301 in der Mitte: „Der zweite Hauptfehler des Optimismus ist, dass die Uebel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseins Gottes entschuldigt werden, und dass man also vorher glauben muss, dass es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen gebe, ehe man sich versichern kann, dass die Welt, die als sein Werk angenommen wird, schön und regelmässig sei, anstatt dass die allgemeine Uebereinstimmung der Anordnung der Welt, wenn sie an und vor sich selber erkannt werden kann, den schönsten Beweis von dem Dasein Gottes und der allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen".

[1]) pag. 296 u. 297.

C. Positive Leistungen Kant's.

§ 1. **Die Dreimala.**

Der Platz ist gesäubert von dem eingerissenen Gedankengebäude des Dogmatismus. Es ist eine oft gehörte Rede, welche Kant als inkonsequent tadelt, sofern er das in der theoretischen Kritik Niedergerissene auf einem anderen Gebiet wieder hergestellt hat. Aber dies gereicht Kant so wenig zum Vorwurf wie das, dass man ein altes morsches Haus einreisst und ein neues,' solideres an seine Stelle setzt. Und zwar datieren die Ansätze zu einem positiven Aufbau nicht erst aus der Epoche der Kritik der praktischen Vernunft, sondern wir sind ihnen schon am Schluss der Kritik der reinen Vernunft begegnet. — Bevor wir uns aber zur praktischen Philosophie Kant's wenden, haben wir aus der Kritik der reinen Vernunft noch einen wichtigen Punkt herauszuheben, der für unseren Gegenstand von eminenter Wichtigkeit ist, einen Punkt, den wir schon einmal bei der Kritik von Leibniz berührt haben, den Kausalitätsbegriff.

Für die ganze Welt theoretischer Erfahrung gilt durchgängige Kausalität, und innerhalb des Kausalzusammenhanges ist kein Platz für den objektiv theoretischen Begriff des Uebels und des Bösen. Denn in der objektiven Erscheinungswelt, von welcher allein wir theoretische Erfahrung haben, ist alles notwendig; da ist alles so gut und so vollkommen als möglich. Diese Wahrheit hat Spinoza endgiltig für alle Zeiten hingestellt: wo der Kausalitätsmechanismus herrscht, ist es nicht mehr möglich, von Gut und Böse, Vollkommen und Unvollkommen zu reden. Kant hat in der 3. Antinomie erklärt, dass über der Erscheinungswelt, in der Welt des Intelligiblen, Freiheit möglich sei. Wenn also überhaupt von Gut und Böse noch soll gesprochen werden können, ist dies nur in der Sphäre der Freiheit möglich. Innerhalb der kausalen Weltbetrachtung, und eine solche muss alle exakte theoretische Wissenschaft und will auch die Kantische theoretische Weltanschauung sein, ist kein Raum weder für den Begriff des Bösen noch für den des objektiven Uebels. Böse kann also nur das sein, was frei ist, was die Möglichkeit hat, sich zu entschliessen.

Jedoch ganz lässt sich der Begriff des physischen Uebels nicht aus unserer Weltanschauung eliminieren. Es gibt nämlich zwischen subjektiv-moralisch und objektiv-theoretisch noch ein 3. Gebiet, dasjenige des Gefühls, wovon Kant im ersten Teile seiner Kritik der Urteilskraft gehandelt hat. Für die rein theoretische Weltauffassung gibt es kein objektives Uebel; das steht nach dem Vorhergehenden fest. Aber der Kausalnexus wird nicht blos theoretisch aufgefasst, sondern auch gefühlsmässig, ästhetisch, und unter dem Gesichtspunkt des Gefühls, der Aesthetik lässt sich allerdings vom Uebel reden. Nichts ist an sich schön, abgesehen vom ästhetischen Urteil des betrachtenden Subjektes, nichts ist an sich gut, unabhängig vom Werturteil des Individuums. Dies hat Kant in bleibender Weise festgestellt. Nur war es falsch, dass Kant schön und gut für bloss subjektiv erklärte, vielmehr hat man darin eine gewisse Verbindung von Subjektivem und Objektivem zu sehen, wobei das Urteil zwar eine Sache des Subjekts bleibt, aber eine objektive Grundlage schon deshalb haben muss, weil nicht alle Gegenstände das gleiche Urteil veranlassen.

Machen wir die Anwendung der ästhetischen Weltansicht auf unseren Begriff vom Uebel, so leuchtet von vornherein ein, dass die ästhetische Betrachtung bei ihm so gut erlaubt ist wie beim Schönen und Guten. Nichts ist übel, abgesehen vom urteilenden Subjekt, aber ohne jede objektive Grundlage im Kausalnexus wäre ein derartiges Urteil unverständlich. Wir haben also auch hier eine Verbindung von Subjektiv-Objektivem.

Also in dieser ästhetischen Auffassung und Beschränkung ist der Begriff des Uebels stehen zu lassen. Aber der sittlich religiösen Weltauffassung, auf die wir später noch zu sprechen kommen, kann dieses Gefühl des Uebels nicht standhalten, sondern in ihr wird es aufgehoben und überwunden. Ohne dem Gang der Abhandlung vorgreifen zu wollen, muss ich das Resultat derselben hier antizipieren, um den Begriff des malum physicum vollständig erledigen zu können. Nur der irreligiöse und unsittliche Mensch ist dem Gefühl des Uebels, wie wir es im Vorangehenden festgestellt haben, schutzlos und wehrlos preisgegeben. Durch sein Leben geht eine tiefe Dissonanz, und finsterster Pessimismus ist der konsequente Ausdruck seiner Weltanschauung. Der religiös sittliche Mensch fühlt wohl auch das seinem Gefühl Widerstrebende des objektiven Kausalmechanismus, aber er erkennt dieses Gefühl als Schule, als Förderungsmittel seines sittlich religiösen Charakters, und darin

überwindet er es. Es handelt sich nur darum, dass die sittlich religiöse Weltauffassung als notwendig aufgezeigt wird, und diesen Nachweis soll der folgende Teil der Abhandlung noch erbringen.

Ist die sittlich religiöse Weltansicht aber als vernunftgemäss nachgewiesen, so ist auch der Begriff des malum physicum erledigt: Das religiös sittliche Bewusstsein gibt uns die Gewissheit, dass das einzige Böse nur im menschlichen Handeln besteht, es allein kann Uebel sein. Bös und Uebel sind also dann nicht objektiv theoretische, sondern nur noch subjektiv moralische Begriffe; sie liegen nur im Subjekt als ihrer Ursache. Erst unser Handeln und unser Urtheil gibt einem Gegenstand seine ethische Färbung; ohne sie sind die irdischen Gegenstände neutral in Rücksicht auf gut und böse. Im objektiven Kausalzusammenhang, welcher für unsere theoretische Weltauffassung die Grundlage bildet, ist es zwecklos, nach dem Uebel zu forschen. Das einzige Uebel hat seinen Ursprung in uns; es ist unser böser Wille.

Zuzugeben ist, dass Kant selbst diese Konsequenz für die kausale und ästhetische Weltbetrachtung nicht in widerspruchsloser Klarheit gezogen hat. Er redet vielmehr an vielen Stellen, mit denen wir uns noch zu beschäftigen haben werden, von den Uebeln im landläufigen Sinne des Wortes, vielleicht darum, weil ihm die eindeutige Konsequenz seines eigenen Systems entgangen ist, da er sich mit unserem speziellen Gegenstand niemals in extenso befasst hat. Auch Verfasser dieser Abhandlung hat sich lange vor dieser Konsequenz gesträubt, weil sie dem Landläufigen so sehr widerspricht, und weil in den ihm bekannten Schriften über Kant nirgends diese Konsequenz bemerkt wurde. Aber immer wiederholtes eindringendstes Forschen hat immer wieder zu demselben Resultat geführt. Vielleicht geben diese Zeilen einem Forscher Veranlassung, sich ebenfalls mit diesem Problem zu befassen. Es ist also nach des Verfassers Ueberzeugung Konsequenz aller wissenschaftlich-theoretischen und auch der Kant'schen Weltanschauung, dass vom physischen Uebel als objektiver Realität nicht geredet werden kann. Dagegen ist die Möglichkeit einer ästhetischen, subjektiv-objektiven Auffassung des Uebels zuzugeben, so lange man sich nicht auf den religiös-sittlichen Standpunkt Kant's stellt. Wer aber diese religiös-sittliche Weltanschauung als vernunftnotwendig anerkennt, für den verschwindet von den überlieferten 3 Uebeln das physische aus der Diskussion. Nur noch das metaphysische und moralische Uebel steht in Frage.

Zum Beweis, dass die obige Darstellung nicht ganz in der Luft

steht, mögen folgende Belegstellen dienen. Der erste Satz zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785) lautet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt nichts ausser derselben zu denken möglich was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille". Umgekehrt lautet der Satz (und dient damit zur Bestätigung des auf der vorangegangenen Seite Gesagten vom physischen Uebel): Es gibt nur ein einziges Uebel, und das ist ein böser Wille. Der Wille allein ist mein, über sonst nichts bin ich Herr. Alles andere gehorcht den ewigen Gesetzen der Natur. Im Willen liegen alle menschlichen Geschicke beschlossen. Aehnlich erklärt die Kritik der Urteilskraft [1]), dass der Mensch sich allein einen Wert geben kann. Und dieser Wert besteht in dem, was er handelt aus seinem guten Willen heraus. „Ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann". Dabei sind die äusserlichen Ereignisse selbst vollkommen gleichgiltig, weil das freie Subjekt selbst davon durchaus unabhängig ist, so dass das Sittengesetz niemals die geringste Entschuldigung wegen äusserer Hindernisse gelten zu lassen braucht [2]).

Aber auch das malum metaphysicum vermag der Kritik nicht stand zu halten. Auch hier fehlt allerdings die Kantische Vorarbeit, aber man sieht auch ohne diese leicht folgendes: Was die Leibniz'sche Schule unter dem malum metaphysicum sich dachte, hat mit der Theodizee gar nichts zu schaffen, und bedarf, wie schon oben bei Leibniz gesagt wurde, keiner Erklärung, weil es überhaupt kein malum ist, sondern ein blosser Relationsgriff vom Endlichen im Gegensatz zum Unendlichen. Diese Relation kann darum gar nicht als Uebel gefasst werden, weil mit Entfernung der Relation alles Geschehen in der Welt entfernt und die Welt in ein beziehungsloses Absolutes aufgelöst würde.

§ 2. **Die praktische Philosophie Kant's.** *a.* **Kategorischer Imperativ.**

Es bleibt also schliesslich nur noch das malum morale zur Erörterung.

In seiner praktischen Philosophie versucht Kant zuerst eine Begriffsbestimmung des moralisch Guten (cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschnitt I.[3]). Gut nennt man günstige äussere Verhältnisse

[1]) Ausg. v. Kehrbach, pag. 338 oben.

[2]) Hierzu passt auch die oben angedeutete Stellungnahme Kant's gegen Herder's Ideen.

[3]) Ausg. v. Hartenstein, Bd. IV, pag. 10 ff.

oder geistige und körperliche Vorzüge. Aber günstige Glücksumstände sind dem Menschen oft ein Schade, indem sie ihn aufgeblasen machen; sie verdienen also keineswegs immer das Prädikat „gut". Ebenso wenig sind geistige Gaben an sich schon gut, weil sie oft Hilfs- und Deckmittel sind für Ehrgeiz und Selbstsucht. Sowohl die äusseren als die inneren sogenannten Güter werden gut erst durch unseren Gebrauch. Damit stimmt die auf pag. 113 ff. dieser Arbeit entwickelte Ansicht, dass erst unser Handeln und Anwenden einen Gegenstand gut oder schlecht macht. — Unser Wille regiert unseren Gebrauch der Dinge, setzt die Zwecke. Also liegt im Willen allein die Wurzel von Gut und Böse. Bewusstloser Wille ist aber kein Wille, sondern blosser Naturtrieb. Nur wo nach bewussten Gründen der Vernunft gehandelt wird, ist Wille. Zum Streben nach Glückseligkeit braucht es keinen bewussten Willen; das erreichen die Tiere durch instinktive Triebe besser. Sogar Verstandesbildung und Kultur hat die Zufriedenheit und das Wohlbefinden des Menschen notorisch nicht vermehrt. Das hat Kant von Rousseau gelernt. Also ist der Verstand ein höchst ungeschicktes Mittel zur Begründung der Glückseligkeit. Man erinnere sich nur der 300 Spartaner. Wären sie dem tierischen Instinkt und Selbsterhaltungstrieb gefolgt, so wäre ihnen der sichere Tod durch Barbarenhand erspart geblieben. Ihre praktische Vernunft war es, die sie in den Tod führte. Also ist es ein Unrecht, den Zweck der praktischen Vernunft in menschlicher Glückseligkeit zu suchen.

Man vergleiche damit die Ethik des Wolffianismus und man wird bemerken, welche Vertiefung schon in den Prinzipien die Ethik durch Kant erhält.

Gut ist nach Kant nur der Wille, der von der Vernunft regiert wird zur Pflichterfüllung. Es gibt pflichtmässige Handlungen, welche der Mensch thut aus Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn. Sittlich ist eine solche Handlungsweise nicht, weil sie der Mensch selbst gar nicht vollzieht, sondern in Wirklichkeit seine Furcht oder Hoffnung. Der Mensch kann formell pflichtmässig handeln und dabei seine Pflicht hassen. Es handelt sich also hier nicht um den äusseren Schein, sondern um die innere Gesinnung. Nur in dem Fall, wo meine Gesinnung, mein Wille selbst, pflichtmässig ist, bin ich selbst handelnd; sonst regiert mich ein empirisches Interesse. Die Willensrichtung oder Maxime muss also eingegeben sein, allein durch die Achtung vor dem Gesetze ohne Rücksicht auf meine Selbstliebe und meine Neigungen. Daraus

folgt die erste Formel des Sittengesetzes: Handle so, dass die Maxime deines Handelns sich zum allgemeinen Naturgesetz eignet. Beim menschlichen Handeln kommt es allein auf die Form an, der Inhalt ist gleichgiltig, ebenso der Erfolg. Vor diesem Sittengesetz muss das ganze Heer egoistischer Neigungen den Rückzug antreten, denn sie eignen sich nicht zum allgemeinen Gesetz.

Das Sittengesetz äussert sich nicht als mechanischer Zwang, denn dadurch würde der Mensch zum Sklaven, zur Maschine, ohne Willen, ohne Freiheit, ohne Sittlichkeit. Seine Handlungen wären nicht sein Eigentum, sondern Sache des Zwangs. Das Sittengesetz darf also nicht zwingen, sondern nur gebieten, denn „Kein Mensch muss müssen" sagt Lessing im Nathan. Das Sittengesetz ist also ein Imperativ. Für nützliche Handlungen ist der Imperativ bloss hypothetisch; er gilt nur in Rücksicht auf einen bestimmten im Auge gehabten Zweck. Das Sittengesetz darf aber nicht den endlichen Zwecken dienstbar gemacht werden, sondern es muss unbedingt gelten, kategorisch [1]). Zu den endlichen empirischen Zwecken gehört z. B. das Streben nach Glückseligkeit. Das Sittengesetz darf nicht mit praktischer Klugheitslehre vermischt werden. Sein einziger Zweck ist die Sittlichkeit. Dadurch werden aus dem Willen alle empirischen, materialen Bestimmungen entfernt, so dass der reine bloss formale Wille bleibt, und an ihn wendet sich der kategorische, rein formale Imperativ. Im rein sittlichen Willen allein beruht der absolute Wert der Persönlichkeit. Sie kann nie zum Mittel gemacht werden, sie muss Selbstzweck sein. Dies ist die absolute Würde der Person, die durch keinen Preis aufgewogen und ersetzt werden kann.

Hier erhält der kategorische Imperativ eine materiale Wendung durch eine 2. Formel. In allem Handeln achte die Menschheit sowohl bei dir selbst, als bei deinem Mitmenschen, indem du weder Dich noch einen anderen zum blossen Mittel brauchst und erniedrigst, sondern das vernünftige Menschendasein als absolut wertvoll anerkennst und zum Zweck setzest. Die beiden ersten Formeln verbinden sich dann zur dritten: Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens. Damit wird jede Persönlichkeit als Glied in die allgemeine Zweckgemeinschaft aufgenommen.

So stellt Kant die Sittlichkeit auf die ihr gebührende reine Höhe, wo sie unberührt bleibt von der Befleckung mit allerlei empirischen

[1]) Grundlegung zur Metaph. der Sitten, Abschn. II.

Nebenzwecken. Das ist Kants bleibendes Verdienst, dass er das sittliche Bewusstsein fundamental geklärt hat. Nur ein Beispiel dafür aus Kants eigenen Erfahrungen: Das Wöllner'sche Edikt suchte im vermeintlichen Dienst des Volkswohles und zur Erhaltung äusserlicher Ruhe das beste Recht der Menschheit, die freie Forschung, einzuschränken, indem es die Geister zu fesseln unternahm im Interesse einer patriarchalischen Willkürherrschaft, und auch Kant hatte unter diesen Strebungen zu leiden. (cf. Vorrede zum Streit der Fakultäten bei Kehrbach, pag. 21 ff.). Solchem und allem ähnlichen Streben schneidet Kant schon hier jeden Vorwand ab, indem er erklärt: was nicht allgemeines Gesetz zu werden verdient, was bloss einem vereinzelten Interesse dient, darf nicht zur Maxime gemacht werden.

Der kategorische Imperativ ist bei Kant in seinem Ursprung rein formal, und Kant hält dies für notwendig, weil nur dann seine Apriorität gesichert ist, wenn ihm kein empirischer Inhalt, keine Rücksicht auf die Erfahrung anhaftet. Dennoch bemerkt man im Fortschreiten von der ersten zu den beiden letzten Formeln auch bei Kant die Tendenz, dem Imperativ einen materialen Inhalt zu geben, was nicht ohne einen Seitenblick auf die Erfahrung abgeht [1]). Auch Höffding in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Band II, pag. 92 ff., weist auf die empirische Voraussetzung im kategorischen Imperativ hin, nämlich dass der Mensch sich selbst als Glied der Menschheit fühlt und danach sein Handeln einrichtet. In der That ist nicht einzusehen, dass der kategorische Imperativ an seiner Hoheit das Mindeste einbüsst, wenn zugegeben wird, dass der Mensch sich desselben im Laufe seiner geistigen Entwicklung bewusst wird. Wir werden unten noch zu zeigen haben, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit überhaupt nicht als so fertig und so abgeschlossen zu erweisen ist, wie Kant es darstellen möchte, sondern erst im historischen Verlauf seinen immer tieferen Inhalt gewinnt. In der Geschichte liegt die Welt der Freiheit sichtbar aufgeschlossen vor unseren Augen. Wer die Gesetze der Freiheit und der Sittlichkeit darstellen will, muss die Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu rate ziehen. Auch hier wieder erscheint das Lessing'sche Prinzip als Ergänzung des Kant'schen.

Nur dann ist nach Kant die Sittlichkeit wahr, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe ausgeübt wird, rein um der Pflicht

---

[1]) cf. Dazu Zeller „Ueber das Kantische Moralprincip". Abhdlg. d. Berl. Acad. d. Wissensch., 1880.

willen, d. h.: der Wille darf nicht von aussen bestimmt, nicht heteronom, sondern er muss autonom sein. Auf theologischer Seite hat man den Kant'schen Begriff der sittlichen Autonomie perhorresciert, und zwar mit einem Schein des Rechts, nämlich so lange der Menschengeist als etwas für sich getrennt Subsistierendes gedacht wird. Wenn aber der Menschengeist als Aeusserung des Gottesgeistes gilt — ohne damit über die Gottheit selbst etwas ausgesagt haben zu wollen, z. B. im Sinne des Pantheismus, eine Frage, welche hier nicht zur Erörterung steht, — so ist die menschliche Willensautonomie ihres göttlichen Ursprungs keineswegs beraubt, sondern beides ist miteinander verbunden, indem der religiöse Mensch den sittlichen Willen als eigen und doch zugleich als gottgewollt erkennt.

Heteronom war die dogmatische Sittenlehre, welche den Dualismus konstituirt, indem sie das Sittengesetz von aussen ableitete, nicht aus dem reinen vernünftigen Willen des Menschen selbst, und aus dieser Heteronomie folgte die Vernachlässigung der Triebfedern des sittlichen Handelns, welche doch allein dem Handeln seinen Wert geben. Heteronom war die Ethik der Stoa und des Rationalismus, indem sie die menschliche Vollkommenheit zum Motiv des Handelns machte, heteronom war aber auch Wolff's Gegner Crusius, welcher die göttliche Willkür, die als der praktischen Vernunft des Menschen fremd erklärt wurde, als Motiv des sittlichen Handelns proklamierte. Die kritische Sittenlehre ist autonom; sie sieht im Sittengesetz eine Aeusserung der eigenen praktischen Vernunft.

b) Freiheitsbegriff.

Der autonome Wille selbst postuliert als seine Voraussetzung die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit. Freiheit ist nach Kant nicht Willkür, denn schon Leibniz hatte richtig gezeigt, dass Willkür identisch sei mit Unsittlichkeit. Freiheit ist mit Gesetzmässigkeit verträglich, vielmehr ist erst durch Gesetzmässigkeit wahre Freiheit denkbar. Autonomie und Freiheit sind darum nach Kant identisch. Der rein vernünftige Wille gibt sich selbst das Gesetz. Wir stehen hier an dem Punkte, den die 3. Antinomie offen gelassen hatte. Innerhalb der Erscheinungswelt ist Freiheit nicht vorhanden, aber möglich ist sie jenseits derselben in der intelligiblen Welt [1]). Das Sollen des kategorischen Imperativs führt uns auf die Wirklichkeit der Freiheit im Gebiet der praktischen Vernunft, denn das Sollen ohne Können wäre Unvernunft. Das Sittengesetz ist als allgemein vorhanden und notwendig

[1]) cf. Krit. d. rein. Vrft., pag. 441.

nachgewiesen Es handelt sich nun noch um die Aufzeigung der Bedingungen, unter denen allein es als erfüllbar gedacht werden kann. Diese Aufgabe löst die Kritik der praktischen Vernunft.

Aber nicht bloss mit dem Kausalitätsbegriff ist der Freiheitsbegriff in Einklang zu bringen, sondern auch mit dem Gottesbegriff [1]), denn es muss scheinen, dass auch der Gottesbegriff alle Freiheit erdrückt und wir dem Spinozismus verfallen. Dagegen hat Kant schon in der Antinomienlehre betont, dass es in der Erscheinungswelt keine Schöpfung, weil keinen zeitlichen Anfang gibt. Also schafft und wirkt Gott zeitlos. Unsere Handlungen aber erfolgen in der Zeit an den Erscheinungen: So wie es also ein Widerspruch wäre zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinneswelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumena) ist [2]). Darum hebt die göttliche Wirksamkeit die Freiheit des Menschen nicht auf.

Aber nicht der empirische Mensch ist frei, sondern er ist in allen Handlungen durch das Vorangegangene zeitlich bestimmt. Nur in seinem intelligiblen Charakter ist der Mensch unabhängiges, freies Subjekt seiner Thaten [3]), indem er nach seinen eigenen selbstgegebenen Gesetzen handelt. Als Folgen unseres empirischen Charakters sind alle unsere Handlungen notwendig, aber der empirische Charakter selbst ist unsere eigene freie That als intelligibler Charaktere. Einen Zeugen dieser unserer stets vorhandenen intelligiblen Freiheit haben wir am Gewissen [4]). Jede Handlung ist sowohl notwendig als frei: notwendig ist sie als Aeusserung des empirischen Charakters, frei ist sie als Aeusserung des intelligiblen Charakters.

Man wird die Ausdrücke empirischer und intelligibler Charakter des Menschen dann in ihrem wahren Wert schätzen, wenn man sich stets den Beweisgrund dafür gegenwärtig hält: Das Sittengesetz, die Sittlichkeit. Sie muss als möglich gedacht werden, soll nicht gerade das allein Wertvolle und Grosse im Menschenleben, seine Sittlichkeit, zu Boden fallen. Aber wie wir als Persönlichkeiten in Erscheinung treten, handeln wir stets nach Regeln, und man wird von einem Menschen, denn man kennt, schon zum Voraus sagen können, wie er in

---

[1]) Prkt. Vft., pag. 121 ff. bei Kehrbach.

[2]) Prkt. Vft., pag. 124 oben.

[3]) Prkt. Vft., pag. 118 f.

[4]) Prkt. Vft., pag. 119.

der oder jener Lage handeln wird. Also ist auch hier keine Freiheit, obwohl auch der Schlechteste nicht leugnen kann, dass er anders hätte handeln können. Somit bleibt das sittliche Bewusstsein des Menschen entweder unerklärbar, oder man muss mit Kant hinter, oder besser über dem empirischen Charakter, der gewissen Gesetzen gehorcht, einen Charakter, oder wie man es sonst nennen mag, annehmen, der die Freiheit eines absolut neuen Anfangs besitzt. So verdankt die Ethik der praktischen Philosophie Kant's die Aufhellung eines der schwierigsten Probleme, an dem die Menschheit seit Jahrtausenden gearbeitet hat; man denke nur an Augustin und Luther [1]).

c) Höchstes Gut. In der Analytik der praktischen Vernunft (bei Kehrbach, pag. 21 ff.) stellt Kant nun den Willen oder die reine Vernunft in ihrer Reinheit, abgesondert von allem empirischen Inhalt dar. Entweder bestimmt den Willen Achtung vor dem Gesetz oder die Vorstellung eines bestimmten begehrten Gegenstandes. Im 2. Falle ist die Lust Motiv unseres empirischen Willens und Glückseligkeit sein Ziel; aber solche materialen Bestimmungen können niemals Objekte allgemeinen Wollens werden, können also nicht ein allgemeines Sittengesetz begründen [2]). Aller Eudämonismus erbaut sich ja durch sein Prinzip auf Egoismus und setzt schliesslich an Stelle schwieriger Pflichterfüllung leichten Lebensgenuss, weil ja die strenge Pflichterfüllung selten zu Lust und Wohlergehen, sondern viel öfter zu Mühen und Arbeiten führt. Der reine Wille ist unverträglich mit jedem äusserlichen Bestimmungsgrund, er ist blos gesetzmässig [3]).

Er erstrebt nicht das Gute in der Aussenwelt, er will es vielmehr in sich selbst darstellen. Erst dann ist mein Wille moralisch, wenn mein Wille und sein Motiv mit dem Gesetz übereinstimmen. Wenn blos meine That gesetzmässig ist, ohne positiv von mir gewollt zu sein, so ist sie legal, moralisch ist sie nicht [4]). Vor diesem sittlichen Wollen verlieren sogar die Folterqualen des Märtyrers ihre Macht „denn der Schmerz verringert den Wert seiner Persönlichkeit nicht im Mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes". Der Tugendhafte erkennt den Schmerz nur als übel, nicht als böse. Kant leugnet also nicht die

[1]) Hier allein ist die Versöhnung der beiden in der modernen Wissenschaft streitenden Interessen möglich; die Psychol. fordert Kausalität; die Ethik fordert Freiheit: Bei Kant haben wir die Auflösung des Problems.

[2]) Prkt. Vft., pag. 32 f.

[3]) Prkt. Vft., pag. 51- 69.

[4]) Prkt. Vft., pag. 69 ff.

Existenz des physischen Uebels, aber er erklärt den sittlichen Menschen als ganz davon unabhängig. „Aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung ihn zu erheben, wenn er sich bewusst war, dass er ihn durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe“ [1]).

In einer Hinsicht ist hier die Kantische Ansicht beschränkter als die Lessing'sche. Lessing erkannte den Segen des physischen Uebels im Antrieb zur Ueberwindung desselben, innerlich und äusserlich, worin eine Stärkung der sittlichen Kraft bestand. Kant berücksichtigt hier nur den sittlichen Charakter als fertigen, und in der That verhält sich der fertige sittliche Mensch hier so, wie Kant es darstellt. Die Entwicklung des sittlichen Menschen aber im Kampf mit dem Uebel hat Lessing gezeigt im Anschluss an Leibniz'sche Gedanken. Wir bemerken auch noch an anderen Punkten diese Beschränkung Kant's auf das Fertige, Abgeschlossene, wobei er die Genesis des sittlichen Menschen nicht berücksichtigt, die doch zur allseitigen Begründung einer soliden Weltanschauung höchst dienlich ist. Auch hier wieder findet sich ein Punkt, wo das Lessing'sche Prinzip eine Vereinigung mit dem Kant'schen einzugehen geeignet ist.

Eine am passenden Platz angebrachte „Tracht Prügel“ will Kant [2]), obwohl an sich ein Uebel, doch als gut anerkennen. Also deckt sich das sittliche Urteil durchaus nicht mit dem Streben nach physischem Wohl und Vermeidung eines physischen Uebels. Unrecht ist es, die Vernunft blos in Rücksicht auf Wohl und Wehe anzuwenden, was blos tierisch wäre, menschlich ist es die sittlichen Zwecke vom Trachten nach äusserer Wohlfahrt scharf zu trennen und zur obersten Bedingung alles Strebens zu machen [3]).

Durch diese Achtung vor dem Sittengesetz wird jedes Handeln aus blosser Neigung ausgeschlossen, weil es so vielfach im Widerspruch steht mit dem Sittengesetz, so dass auf dasselbe durchaus kein Verlass ist [4]). Wer die Neigungen in den Dienst der Sittlichkeit zu stellen unternimmt, öffnet den Launen Thür und Thor, und dadurch tritt an stelle der Sittlichkeit rohe Willkür. Natürlich kann die Sittlichkeit

---

[1]) Prkt. Vft., pag. 73.

[2]) Prkt. Vft., pag. 74.

[3]) Prkt. Vft., pag. 74/75.

[4]) Prkt. Vft., pag. 87 ff.

auch nicht mit dem Gegenteil der Neigung, dem Abscheu, der Abneigung zusammenbestehen [1]), wie Schiller mit Unrecht Kant unterstellte.

Um die widerstrebenden Neigungen in sich zu überwinden und zu einer wirklich sittlichen Gesinnung zu gelangen, ist es notwendig, sich das höchste Gut als das Unbedingte vorzustellen, im Gegensatz zu dem Praktisch-Bedingten, welches auf Neigung und Naturbedürfnis beruht [2]). Als das höchste Gut ist schon die Tugend erkannt. Aber um der Inbegriff alles Guten zu sein, muss das höchste Gut auch alle bedingten Güter in sich schliessen: es muss die Tugend und Glückseligkeit verknüpfen [3]). Diese Verknüpfung ist keine analytische, denn Tugend und Glückseligkeit folgen nicht auseinander. Die Verknüpfüng muss also synthetisch sein [4]).

Wir stehen hier vor dem Postulat der Unsterblichkeit [5]), auf welches Kant schon in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft [6]), hingewiesen hatte.

Solang der Mensch auf Erden wandelt, ist er den Versuchungen noch ausgesetzt, und vollkommen heilige Tugend gibt es nicht innerhalb des irdischen Lebens. Die sittliche Aufgabe kann also innerhalb der Zeit nicht gelöst werden, weshalb die ewige Dauer der Seele zu postulieren ist.

Aber Kant hat hier seine Behauptung nicht bewiesen, dass sittliche Vollkommenheit für den irdischen Menschen unerreichbar sei. Und diese Behauptung widerspricht auch Kant's eigener Lehre, denn er gibt bei Christus, den er als blossen Menschen fasst, zu, er habe die sittliche Heiligkeit erreicht und zwar mit bloss menschlichen Kräften [7]). Wie schwankend Kant selbst in seinem Unsterblichkeitsbeweis war, zeigt der Umstand, dass der in Krit. d. r. Vft. pag. 610 ff. angedeutete Unsterblichkeitsbeweis eine eudämonistische Färbung hat, indem er lehrt, dass sich die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit nicht in der Sinnenwelt finde, also im Jenseits zu erwarten sei. Diesen eudämonistischen Beigeschmack hat Kant in seiner praktischen Philosophie zu tilgen versucht, aber auch nicht glücklich.

[1]) Pag. 99 ff.

[2]) Prkt. Vft., pag. 129 ff.

[3]) Prkt. Vft., pag. 133 ff.

[4]) Prkt. Vft., pag. 136 ff.

[5]) Prkt. Vft., pag. 146.

[6]) Pag. 610 bei Kehrbach.

[7]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, pag. 63 ff. und 83 ff. Ausgabe von Kehrbach.

Da das Sittengesetz selbst die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zur Begründung des höchsten Gutes nicht vollzieht, kann dieselbe nur noch durch einen intelligenten Welturheber, Gott, vollzogen gedacht werden, weshalb seine Existenz zu postulieren ist [1]).

Auch dieser Gottesbeweis ist wenig glücklich. Man braucht nur den Kantischen Glückseligkeitsbegriff, der ihm zur Grundlage dient, scharf ins Auge zu fassen, um dies zu erkennen. Sobald nämlich der Mensch zur vollkommenen Sittlichkeit, deren Unmöglichkeit Kant nicht nachgewiesen, ja deren Möglichkeit er, wie wir gesehen haben, angenommen hat, durchgedrungen ist, gibt es auch kein Uebel mehr, denn der sittliche Wille ist das höchste Gut, und man frägt umsonst, was die von Kant postulierte Glückseligkeit zur Seligkeit eines sittlichen Willens noch hinzubringen kann. Und Kant hat doch selbst den Eudämonismus so scharf bekämpft, weil im Streben nach Glückseligkeit bloss der empirische Wille des Egoismus seine Nahrung empfängt. Auch das ist nicht einzusehen, warum die göttliche Vergeltung erst im Jenseits einsetzen soll und nicht schon hier.

Interessant ist die Verbesserung, welche Kuno Fischer [2]) am Kant'schen Unsterblichkeitsbeweis vorzunehmen versucht hat: Alles Entstehen und Vergehen ist nur in der Zeit möglich. Was von aller Zeit unabhängig ist, hat ein zeitloses Sein, kann also weder entstehen noch vergehen, ist also ewig. Da alle Dinge Vorstellungen sind, ist das erkennende Wesen die Bedingung der Erscheinungen, also selbst keine Erscheinung, also zeitlos, ewig. Den Ausdruck Unsterblichkeit will Kuno Fischer mit Ewigkeit vertauschen.

Aber was hier Kuno Fischer bietet, ist eine ontologische Begriffsdeduktion, so gut und so schlecht, wie sie die dogmatischen Metaphysiker Wolff'scher Observanz auch geboten haben, denn aus reinen Begriffen soll ein synthetisches Urteil ohne alle Induktion gewonnen werden. Unsere Zeit ist der ontologischen Metaphysik müde; sie fordert mit Recht Induktion. Und die historische Induktion, auf die wir schon so oft hingewiesen haben, ist die beste Theodizee und gibt auch den besten Unsterblichkeitsbeweis.

Der sterbende Christus ist der Besieger der Welt, des Todes und alles Uebels. Man mag gegen die Auferstehungsberichte der Evangelien, teils mit Recht, teils mit Unrecht noch so viel einwenden: eine That-

---

[1]) Prkt. Vft., pag. 149 ff.

[2]) Gesch. d. n. Phil. V., 2 Aufl., pag. 32 f.

sache bleibt zweifellos fest, die des Sieges. Die Menschheit ist christianisiert, die Wissenschaft ist christianisiert. Was die Menschheit Bleibendes hervorgebracht hat und hervorbringen wird, ist eine Aeusserung der Kraft seines Geistes. Und so gewiss Christus alle widerstrebenden Todesmächte überwunden hat, so gewiss wird jeder dasselbe vollbringen, der ihm folgt. Auf diesen ethischen Ausweg deuten alle die tiefsten Gedanken hin, an denen unsere Arbeit uns vorübergeführt hat.

Ich wundere mich nicht, dass Kant auf die Auferstehungsberichte keinen Wert legen wollte, noch konnte, hatten doch Reimarus und Lessing Keulenschläge dagegen geführt. Aber die moderne historische Forschung hat tiefer gegraben, ohne den Errungenschaften eines Reimarus, Lessing und David Friedrich Strauss, soweit sie haltbar sind, auszuweichen, sondern sie benützend und vertiefend, und sie hat es verstanden, den Siegesgang des Evangeliums als nothwendig und vernünftig aufzuzeigen. Gipfel des Unsinns wäre es, den Gang des Evangeliums durch die Menschheit als eine Verirrung zu fassen. Ist er aber als gottgewollt erkannt, dann steht auch die Unbesiegbarkeit jedes ehrlichen Strebens, die Unsterblichkeit der Wahrheit fest. Es geht im Gebiet der Philosophie der Freiheit nicht ohne historische Induktion, weil hier ihre Gesetze sich in der Verwirklichung zeigen. Jede sittliche That im Geiste Christi, auch ausserhalb des Christentums, ist für die Ewigkeit gethan, z. B. auch der Opfertod des Leonidas für das Vaterland und des Socrates für die „Gesetze“ desselben [1], wie es im Nathan heisst: „Bei Gott! Ihr seid ein Christ, ein besserer Christ war nie“. In der sittlichen That und im Opfer verliert die Misère des Lebens über den Menschen jede Gewalt; adlergleich erhebt er sich per aspera ad astra. Der Mensch ist zu gut, um einen Spielball des irdischen Glückes aus sich zu machen, sein Leben ist auch nicht eine Promenade, um sich Blumen zu pflücken und zu amüsieren, denn dazu ist die Welt erst recht nicht eingerichtet. Nur eine Gesinnung, welche des Lebens Ziel und Zweck im Genuss sucht, vermag über die Welt zu jammern. Der Tugendhafte nimmt sie an als gegeben und als vernünftig, und er betrachtet sie weder als gut noch als übel, sondern als Arbeitsfeld im Dienste des ewig Bleibenden, der sittlichen Welt, der Welt der Freiheit. Wer Glück und Unglück, Freude und Uebel kaufmännisch bucht, bei dem wird am Ende bestenfalls eine Null oder gar ein Minus herauskommen, bei dem wird das Leben nichts gewesen

[1] So hoffte Zwingli im Jenseits einen Socrates, Plato u. a. zu treffen.

sein, als ein bischen Traum von Glück, bei dem aber das Alpdrücken oft schwerer ist, als die süssen Illusionen.

Kuno Fischer hat richtig gesehen, dass der Kant'sche Glückseligkeitsbegriff nicht in sein System passt [1]). Hier hat die Korrektur einzusetzen, aber nicht mit neuen ontologischen Begriffsdeduktionen, sondern direkt im Sinne Kant's. Man entferne den Begriff der Glückseligkeit und setze dafür das Postulat der ewigen Dauer der Sittlichkeit! So gewiss jede sittliche That unvergänglich ist, so gewiss Christus in seinem Reich gesiegt hat, so gewiss lebt er auch; er hat noch nie mehr gelebt als heute. Es ist Christus selbst, sein Geist, dessen Segen durch die Menschheit geht, Mühselige und Beladene erquickend, Thränen trocknend. An ihm lernen wir die Macht und Realität der Geisteswelt fassen, deren Schauplatz das Irdische ist. Eine theoretische Enthüllung des Transscendenten zu geben ist unmöglich. Es genüge, es im Geiste Kant's zu fassen als Postulat, bloss als Postulat, und es bestätigt zu sehen in der Entwicklung der Menschheit.

In dem Kant'schen Gottesbeweise will Höffding, Band II, pag. 105/6 eine Lücke entdeckt haben, denn es fehle der psychologische, empirische Nachweis, dass das Vernunftpostulat der Existens Gottes bei allen Menschen absolut notwendig sei, und es könne in den religiösen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung zahllose individuelle Verschiedenheiten geben. Dagegen ist zu bemerken, dass der Tugendhafte ohne Gottesglauben seine moralische Ueberzeugung kaum gegen die widerstrebenden Mächte des Daseins wird behaupten können, wenn er sich nicht mit einer höheren weltbeherrschenden Macht im Bunde und das Sittengesetz als eins mit dem Weltgesetz erkannt hat. So führt das sittliche Bewusstsein dennoch immer wieder zum Postulat der Gottesexistenz, so sehr auch „starke Geister“ sich dawider stemmen mögen. Betreffs der individuellen Verschiedenheiten der religiösen Bedürfnisse sei festgestellt, was auch Wundt in seiner Ethik zugibt, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit aus aller Verschiedenheit einer immer grösseren Einheit entgegengeht, und dass damit das religiöse Bewusstsein aufs innigste verknüpft ist, wurde schon bemerkt.

---

[1]) Gegen die Glückseligkeitswünsche hat Kant sich sonst immer ablehnend verhalten: cf. „Lose Blätter“ aus Kant's Nachlass, herausgegeben von Reicke, Heft I, pag. 299: „Lasst uns nach dieser Voraussetzung die Klagen derjenigen mit Verachtung anhören, denen der Himmel, ihrer Meinung nach, kein gefälliges Loos der Vollkommenheiten zugeteilt hat“.

Die moderne Religionsgeschichte, z. B. bei de la Saussaye (2. Auflage 1897) ist an der Arbeit den induktiven Nachweis dieser stetigen Annäherung des religiösen Individualismus zur Einheit hin zu erbringen. Wer weiss, ob nicht das argumentum e consensu gentium noch eine Zukunft hat, nicht im Sinne eines Beweises, sondern als Postulat? Auch Kant ist von seinem eudämonistischen Gottesbeweis in seiner Kritik der Urteilskraft wieder zurückgekommen, worin er das Postulat aufstellt, dass die Welt als Bearbeitungsfeld für die sittliche Menschheit eingerichtet sein müsse.

Den Gottesglauben hat übrigens Kant nicht als moralische Pflicht gelehrt. Es kann keine Pflicht geben zu glauben, was sich nicht erkennen lässt [1]). Also ist pflichtmässiges Handeln auch möglich ohne Gottesglauben, wie schon Wolff gelehrt hat. Es ist gewiss richtig, dass niemand sich seinen Glauben als Verdienst anrechnen darf. Nur zu leicht kommt ja alle Orthodoxie in Gefahr, im „Glauben" etwas Verdienstliches zu sehen, wogegen das sittliche Verhalten zurücktritt. Dennoch möchte Verfasser zweifeln, ob es wirklich dauerhafte Tugend gibt ohne Gottesglauben.

Es ist gut, dass es keine zwingenden, objektiven, spekulativen Beweise für die praktischen Postulate gibt [2]), weil sie uns sonst als Gegenstände der Furcht zum sittlichen Handeln sklavisch zwingen würden, womit das Alleinwertvolle am menschlichen Handeln, die moralische Gesinnung, vernichtet wäre. Die Postulate sind also so gewiss als unsere Vernunft. Glaube an deine Vernunft, so glaubst du an Freiheit, Unsterblichkeit, Gott [3]).

Auf pag. 184 ff. hebt dann Kant den Wert der sittlichen Vorbilder für sittliche Erziehung hervor. Hier sieht der Mensch den Sieg des Tugendhaften, und dies weckt naturgemäss den Wunsch ebenso zu

---

[1]) Prkt. Vft., pag. 151 und 172 f.

[2]) Prkt. Vft., pag. 175 ff.

[3]) Creuzer Leibnitii doctrina de mundo etc., pag. 116, schreibt über die Geltung des moralischen Glaubens im Kantischen System: Quare fides ista necessaria, quamquam e cuiusque redundet moribus, necessario tanti est, quanti nulla esse e rationis principiis mere speculativis (Die letzten 2 Worte aus dem Druckfehler-Verzeichnis, pag. 118, eingeschoben.) persuasio possit quamvis acerrima, quandoquidem ea pravam (Verbessert nach dem Druckfehler-Verzeichnis.) mentem non excludit. Posita itaque bona mente, quæ in eo, qui ratione gaudet, semper requirenda est, fides haec est maxime perspicua tantoque magis quanto est certior conscientia in unoquoque necessitatis bonae conscientiae summae.

siegen, wie die Helden der Sittlichkeit. Dies ist der Gedanke, den wir schon im Unsterblichkeitsbeweis Kant's vermissten. Wie eminent wichtig derselbe auch in Kant's Augen ist, beweist der Umstand, dass er ihn in mehreren kleinen historisch-philosophischen Aufsätzen, zu denen wir noch kommen werden, und in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft wieder aufgegriffen hat. Schon Kant selbst sah sich veranlasst zu dieser wichtigen Erweiterung und Vertiefung des philosophischen Raisonnements, welches die rein begriffliche Beweisführung verlässt und die Bahnen historischer Induktion betritt. Man wird also auch die oben beim Unsterblichkeitsbeweis versuchte Beiziehung der Geschichte nicht als unkritisch und dem Geiste Kant's widersprechend tadeln.

Grandios ist der Beschluss, den Kant seiner Kritik der praktischen Vernunft gibt [1]) und in dem er die Summe zieht. Die Betrachtung der Sinnenwelt wirkt erdrückend auf den Menschen, soweit er Glied derselben ist. Innerhalb der Causalitätskette erkennt er sich als ein Nichts: „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der Zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt“. Die Tugend macht aus unserem Nichts ein Etwas, das absolut und ewig ist, erhaben über alle Ketten und Grenzen. Der Mensch seufzt also nur unter selbstverschuldeter Sklaverei. Er trägt nur Ketten, die er sich selbst geschmiedet hat, und seine Schmerzen haben an ihn nur soweit ein Recht, als er unsittlich ist. Der Tugendhafte gibt seinem Leben einen ewigen Inhalt, sei er auch vom Schicksal dazu gesetzt, mit Steineklopfen seinen Unterhalt erwerben zu müssen.

Aus der letzten ethischen Schrift Kant's, der Metaphysik der Sitten v. 1797 heben wir nur einen Punkt heraus, welcher für unseren Gegenstand von Interesse und darum hieher gehörig ist: es ist das, was

[1]) pag. 193 ff.

Kant vom Mitleid sagt und was auf den Charakter Kant's ein höchst interessantes Licht wirft: (Metaph. d. Sitten. Teil I, Buch 2, Hptst. I, Abschn. I, § 34.) Die Empfindungsweise der Humanität müsse rein gehalten werden von allen vorübergehenden Gefühlsbewegungen. Man möge praktisch teilnehmen an fremdem Leid, aber sich nicht passiv davon affizieren lassen, denn das letztere sei sittlich wertlos. Nur Teilnahme, die sich in praktischer Hilfe bewährt und bethätigt, gilt bei Kant als moralisch. Durch das Mitleid aber werde das Uebel verdoppelt. Nur praktisch hilfreiche Gesinnung sei konsequent, die Gefühlsmenschen dagegen schlagen oft um ins Gegenteil. Einen merkwürdigen Kontrast bildet hierzu die praktische Philosophie Schopenhauer's, welche ganz auf das Mitleid basiert ist.

d) historisch-phil. Ergänzungen des Kantischen Moralismus.

Eine Ergänzung des schon erwähnten historisch-philosophischen Gesichtspunktes in der praktischen Philosophie Kant's geben mehrere historisch-philosophische Abhandlungen, zu deren Analyse wir hier kommen.

Die erste handelt „vom mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte" 1786. Im Anfang ist der Mensch Naturkind, das seinem Instinkte gehorcht und von Schuld nichts weiss. Seines Willens und seiner Freiheit wird der Mensch nur inne im Gegensatz zu einem äusserlichen Gesetz. Der Mensch verlässt seinen Naturzustand durch einen Bruch mit der Vormundschaft der Natur. Erkauft wird dieser Fortschritt über den Naturzustand hinaus durch Verlust des Glückes des Naturzustandes. So ist seine erste freie That das Böse, und dies zieht ein Heer von Uebeln nach sich. Aber nur das Individuum hat von diesem Fortschritt einen Verlust, denn für die Gattung ist er ein Gewinn. Mit dem verlorenen Paradies des schuldlosen Naturzustandes erwachen im Menschen Bedürfnisse, die er zuvor nicht kannte, und um sie muss er ringen und kämpfen gegen feindliche Widerstände. Der Naturzustand war von Uebeln freier und insofern glücklicher, gemessen nach dem Massstab irdischer Wohlfahrt, wie schon Rousseau gezeigt hat. Aber der im Menschen angelegte Zweck ist nicht sein physisches Wohlergehen, vielmehr soll er befreit werden von seinem blossen Naturdasein. Er soll selbstständig gemacht werden und unabhängig von seinen Instinkten; er soll sich selbst die Gesetze der Freiheit geben. Aus des Lebens Nöten entwickeln sich in der Menscheit die Künste, die Geselligkeit und die bürgerliche Ordnung. So sind die physischen Uebel nichts als die notwendigen Mittel zur sittlichen Erziehung der

Menschheit, und der Mensch wird sich dann mit dem Gang der Geschichte versöhnen, wenn er sich in ihren Dienst stellt, wenn er seinem Leben durch Sittlichkeit Wert verleiht. Dann werden die Klagen über den Mangel an Genuss verstummen, und das verlorene Paradies ist im Frieden des sittlichen Bewusstseins und Strebens wiedergefunden.

Den Gang dieser Entwicklung stellt eine zweite geschichtsphilosophische Schrift dar vom Jahre 1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, worin Kant einen allgemeinen Gesichtspunkt zu gewinnen sucht, um von hier aus die ganze Entwicklung der Geschichte zu übersehen. Uebrigens gibt auch Kant hier. so wenig wie Lessing, an dessen Erziehung des Menschengeschlechts der vorliegende Aufsatz erinnert. eine induktive Beweisführung für seine Gedanken. Beide Aufsätze stehen in einem merkwürdigen Kontrast. Kant gibt allein die politisch-kulturelle Seite der Entwicklung, während Lessing die religiöse Entwicklung allein zum Grundprinzip machte. Für Kant war die Lessing'sche Religionsansicht eine unannehmbare, ja abstossende, weil er die praktische Vernunft und von ihr aus die Religionsphilosophie als etwas absolut Fertiges ansah, bei dem es keine Entwicklung geben durfte, sollte ihm nicht alles schwankend erscheinen. Hierin hat Lessing ohne Zweifel tiefer gesehen, wenn er auch diese Entwicklung als gottgewollt und vernünftig statuierte.

Das Ziel der historisch-politischen Entwicklung sieht Kant nicht im Individuum und seinem persönlichen Wohl, sondern in der Gattung. Die Uebel, die die Entwicklung mit sich bringt, hat das Individuum zu tragen, denn sie können den Fortschritt der Geschichte nicht hemmen. Sogar der Antagonismus des menschlichen Eigennutzes dient dem allgemeinen Fortschritt, indem er die Menschheit zu festen sittlichen Ordnungen zwingt, durch welche die Freiheit gesichert werden soll. Ziel der menschlichen Entwicklung ist, dass die Völker sich ordnen in möglichst gerechten Staatsverfassungen und dass die so geordneten Staaten zusammentreten zu einem allgemeinen Staatenbund, der den ewigen Frieden garantiert [1]). Damit sind die Uebel, welche die Entwicklung der Menschheit vom Naturzustand zur Rechtsordnung mit sich brachte, reichlich aufgewogen.

In diese Gedankenreihe gehören auch die beiden Rezensionen über Herder's Ideen, Teil I und II v. 1785, die wir schon bei Herder [2]) er-

---

[1]) cf. den schönen Aufsatz Kant's vom ewigen Frisden, 1795.

[2]) In I. E., § 2 dieser Arbeit.

wähnt haben. Die von Herder dargestellte Entwicklung war ein Naturprozess, während Kant den eigentlichen Zweck des Menschen in der von der irdischen Welt unterschiedenen intelligiblen Welt der Freiheit richtig erkannte. Den moralischen Weltzweck verlegt Kant in die Gattung, nicht in das Individuum, denn nur in der Gattung ist derselbe erreichbar.

Es wurde schon bemerkt, dass der historisch-philosophische Gesichtspunkt bei Kant etwas beschränkt ist, weil er nur eine politisch kulturelle, nicht aber eine ethische und religiöse Entwicklung anerkennt. Es ist heute wohl allgemein zugegeben, dass das, was Kant praktische Vernunft nennt, ebenfalls der Entwicklung unterliegt. Ich berufe mich dabei auf philosophischer Seite auf Wundt's Ethik und Siebeck's Religions-Philosophie, auf theologischer Seite auf Biedermann's Dogmatik, besonders für die Untersuchung des „Gewissens", welche, obwohl von den verschiedensten Ausgangspunkten aus, in folgendem Resultat übereinkommen: Die universelle historische Betrachtung der Menschheit zeigt eine Entwicklung des sittlichen Bewusstseins zu immer grösserer Reinheit und Klarheit. Und die Theologen fügen noch hinzu, dass dasselbe für das religiöse Bewusstsein ebenso gilt. Der historische Gesichtspunkt darf, ja muss also weiter ausgedehnt werden, als Kant für erlaubt und möglich hielt.

Man könnte im Sinne Kant's dagegen einwenden, dass damit alle Sicherheit zu Boden falle, weil auf jeder Stufe ein weiterer Fortschritt denkbar sei. Aber darauf lässt sich entgegnen, dass die jeder erreichten Stufe der Entwicklung angemessene Sittlichkeit dem Sittengesetz genug thut. Kein Verständiger fordert von einem Kinde mehr, als das Kind auf Grund seiner intellektuellen, sittlichen und religiösen Entwicklungsstufe zu leisten imstande ist. Und auch die Menschheit und die einzelnen Völker in derselben machen diesen Entwicklungsgang durch von der Kindheit zum Mannesalter. Aber auf jeder Stufe ist Tugend möglich und gefordert.

Von Seiten der religionslosen Ethik ist der Versuch gemacht worden, die praktische Vernunft der Menschheit aus ihrem eigenen sittlichen Gemeingeist abzuleiten, und es spricht dafür die eben angedeutete Beobachtung, dass der Menschheit im historischen Zusammenleben die sittlichen und religiösen Prinzipien bewusst geworden sind. Aber damit ist gegen die religiöse Auffassung nichts bewiesen, sondern die Frage ist nur zurückgeschoben, denn die religiöse Auffassung be-

trachtet eben diese Entwicklung als von Gott gewollt und gelenkt. Sobald man die Entwicklung für bloss zufällig, nicht für notwendig ausgäbe, hätte das Sittengesetz nur noch zeitliche, menschliche, irdische Geltung auf Grund der Konvenienz, und das Erhabenste im Menschen, seine sittliche Persönlichkeit, wäre damit in den Staub gezogen. Denn seiner Consequenz nach führt der reine Naturalismus dahin, in der Entwicklung zum Sittengesetz eine Missbildung zu sehen, weil es im Sinne des Naturalismus nur als Unsinn betracht werden kann, wenn ein Mensch seinem Ideal zu liebe den Genuss seiner kurzen Erdentage opfert. Man denke z. B. an Nietzsche. Nur in der sittlich-religiösen Auffassung der Entwicklung bleibt die Menschenwürde gewahrt, und sie hat vom Naturalismus nichts zu fürchten, auch wenn sie die historische Entwicklung des sittlich-religiösen Bewusstseins im Menschen zugibt, denn der von Nietzsche z. B. proklamierte Naturalismus trägt seine Auflösung in sich selbst.

§ 3 Die Religions-philosophie Kant's.

In der bisherigen Darstellung der Kant'schen praktischen Philosophie wurde die sittliche Menschheit gezeichnet, wie sie sein soll. Aber die Menschheit ist nicht, wie sie sein soll; sie ist krank. Darum ist die nächste Aufgabe der Kant'schen Philosophie, die Ursachen der sittlichen Erkrankung und die Heilmittel dafür aufzusuchen. Das geschieht in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft v. 1793. Jeder sittlich strebende Mensch macht die Erfahrung innerer Unvollkommenheit, und diese Erfahrung weckt das Erlösungsbedürfnis. Die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Erlösung von dem einzigen wirklich vorhandenen Uebel des Menschen, der bösen Gesinnung, ist Gegenstand des religiösen Glaubens, den die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft an's Licht zu stellen unternimmt [1]). Von den äusseren Uebeln können wir nicht erlöst werden, weil sie im Causalnexus stehen; sie müssen sein. Dagegen das moralische Uebel ist nicht kausal bedingt; es soll nicht sein; es muss aufgehoben werden.

Die blos moralische Betrachtung stellt einfach die Forderung des Guten auf und fordert Vermeidung des Uebels ohne Rücksicht auf den Ursprung des Bösen und die Schwierigkeit der Tugendforderung für den empirischen Menschen. Die religiöse Betrachtung dagegen untersucht diesen Ursprung und will die Mittel darstellen, welche dem Menschen zurechthelfen.

Bei der Erforschung des Ursprungs des Bösen hält Kant die mensch-

---

[1]) cf. Vorrede dazu pag. 3 ff, bei Kehrbach.

liche Verantwortung fest und will dennoch den Grund des Bösen aufzeigen. Diese Ursache muss also so gefasst werden, dass die menschliche Verantwortlichkeit dadurch nicht eingeschränkt wird [1]). Den Standpunkt des Synkretismus, der den Menschen für sowohl bös als gut erklärt, und den des Indifferentismus, welcher den Menschen für weder gut noch böse erklärt, lehnt Kant ab, denn es gibt keine sittlich neutralen Handlungen und keine, welche sowohl gut als schlecht sind. Es bleibt daher nur der Standpunkt des Rigorismus haltbar [2]). Unser Charakter ist kein Naturprodukt, weil das die sittliche Verantwortung aufheben würde. Der Mensch hat 3 verschiedene Anlagen, die ihn in der Ausbildung seiner Sittlichkeit determinieren: 1. Die animalische; 2. die menschliche verständige und 3. die moralische Anlage [3]). Wenn die animalische Anlage in uns regiert, so versinken wir in rein tierische Laster. Aber auch der blosse Verstand erhebt uns nicht zur Sittlichkeit, denn das durch ihn veranlasste Wollen ist egoistisch, vollzieht sich auf Kosten der Nebenmenschen und endet in teuflichen Lastern. Diese beiden unteren Anlagen des Menschen müssen der moralischen Anlage unterworfen sein, sonst ist Gutsein unmöglich. An sich selbst sind auch diese unteren Anlagen nicht böse, sondern sie haben die Bestimmung zum Guten. Nur sofern sie sich vom Sittengesetz selbständig machen, erniedrigen sie den Menschen.

Diese Trichotomie menschlicher Anlagen bei Kant erscheint als ein ungemein wichtiger Fortschritt in der Ethik. Wir erinnern uns, wie der Wolffianismus die Moral aus dem blossen Verstande ableiten zu können glaubte, und es wurde schon dort bemerkt, dass diese Ableitung unhaltbar sei. Hier nun wird der Beweis erbracht, dass der natürliche Verstand zum Egoismus, dem Gegenteil der Sittlichkeit, führt. Erst unter der Herrschaft des Sittengesetzes in unserer moralischen Anlage werden die bloss natürlichen Anlagen moralisiert.

Von den natürlichen Anlagen scheidet Kant den „Hang“, welcher nicht als angeboren vorgestellt werden darf, sondern wenn er gut ist als erworben oder, wenn er böse ist, als von dem Menschen sich zugezogen gedacht werden kann. Wenn der Hang meines Willens nicht vom Sittengesetz dirigiert wird, so sind 3 Stufen, welche zwar sittlich gleich wertlos, doch verschiedene Stufen der Unsittlichkeit repräsentieren,

---

[1]) Relig. pag. 19, f.

[2]) cf. Relig. pag. 20, ff.

[3]) Rel. pag. 24, ff.

zu unterscheiden: 1. die Gebrechlichkeit, wo das Naturell stärker ist als die sittliche Maxime; 2. die Unlauterkeit, wo das pflichtmässige Handeln nicht rein aus Pflicht erfolgt, sondern noch von anderen Triebfedern ausser dem Sittengesetz hervorgerufen wird; 3. die Bösartigkeit oder Verderbtheit, wo die reine Willkür herrscht, und die Denkungsart dem Sittengesetz in ihrer Wurzel entgegen gesetzt ist. Alle diese Arten des unsittlichen Hanges machen den Menschen böse. Im unsittlichen Hang besteht daher die Wurzel alles Bösen im Menschen [1]).

Auf pag. 32 ff. entrollt Kant vor unseren Augen ein Bild der Menschheit, treffend, wie man es nirgends treffender finden kann, ein Bild, schrecklich wie das Haupt der Gorgo. Hier hält Kant der Menschheit ihr Bild vor, wie es die empirische Wirklichkeit darstellt, und der menschenkundige Betrachter der Menschheit um sich und in sich findet das Bild aus eigener Erfahrung bestätigt. Hier ist Kant weit hinausgeschritten über die Rousseau'schen Naturgemälde der naiven unkultivierten Menschheit, in deren Zustand Rousseau das verlorene Paradies zu entdecken geglaubt hatte. Er ist aber auch ebensoweit von dem Glauben der Aufklärung an die Vollkommenheit der Menschheit entfernt, deren privative Mängel durch blosse Verstandesaufklärung geheilt werden könnten. Soll dem Kranken geholfen werden, so thut's not, ihm das Bild seines Leidens je und je eindringlich vorzuhalten.

Der Grund des Bösen darf nicht in der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen gesucht werden [2]), sonst wäre das Böse naturnotwendig. Es wäre gar nicht mehr böse, so wenig wie bei einem Tiere, dem Keiner wegen seines Blutdurstes einen Vorwurf macht. Der Leibnizianismus war, wie wir gesehen haben, dieser Konsequenz nicht entgangen. Auch in der Vernunft allein kann der Erklärungsgrund nicht gesucht werden, sonst müsste der Mensch als ein reiner Teufel angesehen werden. Erklärbar wird das Böse nur durch die Verknüpfung der Sinnlichkeit mit der Vernunft und dem ihr innewohnenden Sittengesetz. Indem die Vernunft sich den sinnlichen Trieben dienstbar macht, entsteht im Menschen ein Konflikt zwischen Egoismus und Sittengesetz, die Verkehrung der Maximen des Handelns. Nicht die unentfliehbaren sinnlichen Triebfedern machen den Menschen böse, sondern nur der Umstand, dass die Sinnlichkeit die Oberhand in ihm gewinnt. Der unsittliche Hang ist also des Menschen eigene verantwort-

[1]) Relig. pag. 28 ff.

[2]) Pag. 35.

liche That. Aus ihr entspringt des Menschen böser empirischer Charakter. und insofern er die Wurzel alles Bösen im Menschen ist, verdient er den von Kant geprägten Namen des radikal Bösen [1]).

Unsere schlechten Thaten sind nicht notwendig durch unseren vorangehenden Zustand begründet. denn solche kausale Auffassung und Ableitung des gegenwärtigen Zustandes aus dem Vorangegangenen wäre der Tod aller Ethik [2]). Von hier aus sucht Kant die kirchliche Lehre von der Erbsünde zurechtzustellen, indem jede Anerbung der Sünde dieselbe unserer freien That entrisse. Aber ganz wegwerfen will er sie nicht, sondern den centralen Gedanken davon, die Allgemeinheit des Bösen, als bleibend festhalten [3]). Ein positiver Grund des Bösen ist unerkennbar, weil alle unsere objektive Erkenntnis auf Kausalität beruht, welche von der Ethik ausgeschlossen bleiben muss um der Freiheit willen. Auch die Bibel leitet den Fall der ersten Menschen nicht aus dem vorangehenden Unschuldszustand kausal ab, sondern aus einem Bruch. einem Abfall, selbstgewollt, ohne äussere Ursache, allein aus bösem Hang. Diese Geschichte des Sündenfalls ist, so gefasst, diejenige unseres eigenen.

In dieser Lehre vom Bösen offenbart Kant eine Inkonsequenz, welche schon in seiner Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter und von der Freiheit angelegt war. Kant erklärt den Grund des radikal Bösen für unerkennbar. Aber wenn man einen Rest von Unbegriffenem läst, so ist dies eine Selbstaufgebung der praktischen Philosophie überhaupt, denn als Philosophie hat sie die selbstgestellte Aufgabe, alles zu erklären, sonst ist der Vorwurf des Mystizismus gegen sie nicht unberechtigt. Der Fehler liegt im formalistischen Streben nach „Apriorität" und nach festem Abschluss, indem Kant mehr den fertigen Menschen ins Auge fasst, statt einen sich selbst entwickelnden. Die Freiheit des Menschen ist nichts fertiges, sondern eine Anlage, Aufgabe, ein durch Kampf zu erwerbender Besitz. Kant selbst hat diesen Gedanken gefunden und dargestellt in dem schon erwähnten Aufsatz: Ueber den mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte, aber er hat denselben für sein System nicht fruktifiziert. Die scharfe Entgegensetzung des empirischen und intelligiblen Charakters, welcher Kant infolge seiner Ausserachtlassung der „Entwicklung" verfällt, wider-

---

[1]) Pag. 37.

[2]) Pag. 40.

[3]) Pag. 41.

spricht den Grundlehren der Psychologie, denn die menschliche Anlage sowohl zum Ideal als auch zum Gegenteil, darf nicht dualistisch gefasst werden, sondern fordert den Nachweis des phychologischen Zusammenhangs. Gewiss ist der Kantische Versuch ein höchst dankenswerter, indem er den Determinismus mit der Freiheit im Menschen vereinigen will, nur thut er es abstrakt dualistisch, statt psychologisch-genetisch. Dadurch muss Kant zwei Individuen in der Menschenbrust annehmen. Ausserdem ist es bei Kant unbegreiflich, wie es möglich ist, dass der empirische Charakter radikal böse werden kann, obwohl der intelligible Charakter absolut gut ist. Dadurch wird jede rationale Lösung unmöglich und die Kantische Position eine mythologische.

Das unverlierbare Sittengesetz erhält in uns Anlage und Möglichkeit zu moralischer Besserung [1]). Es gibt keinen allmählichen Uebergang vom Bösen zum Guten, denn dieser Uebergang müsste zugleich gut und böse sein. Es muss also in unserem Willen eine Revolution, eine Wiedergeburt vor sich gehen [2]). Diese That darf nur von uns selbst gethan werden, denn nur wir haben auf unseren Willen einen Einfluss [3]). Die Meinung, dass Gott einen Menschen zu einem anderen machen könnte, erklärt Kant für Schwärmerei [4]), denn nur der Empfängliche, also der schon Wiedergeborene, ist für Gottes Einwirkung zugänglich. Die Möglichkeit, dass Gott bei der Erlösung helfend mitwirkt, ist dabei nicht verneint.

Kein empirischer Mensch ist vollkommen; die sittliche Vollkommenheit existiert nur im Ideal, in welchem der Mensch als in seinem persönlichen Vorbild seine Aufgabe anschaut [5]). Nur um des Ideales willen hat Gott die Welt erschaffen. Zwar hat Strauss gelehrt, es sei nicht Sache der Idee, alle ihre Fülle in ein einziges Individuum auszugiessen, aber diese Frage ist nicht Sache apriorischer Gewissheit, sondern eine historische, über welche aus metaphysischer Deduktion nichts ausgemacht werden kann. Hier hat die moderne Forschung eingesetzt und von den zeitgenössischen Feinden Christi aus auf den Charakter Christi geschlossen. Wäre auch nur der leiseste Flecken an seinem Charakter zu entdecken gewesen, so hätten sie sich die Mühe der Gerichtskomödie und des Justizmordes sparen können, denn die Sache hätte in sich selbst zerfallen müssen infolge der eigenen Unlauterkeit.

---

[1]) Pag. 46 ff.

[2]) Pag. 49.

[3]) Pag. 54.

[4]) Pag. 55 ff.

[5]) Pag. 61 ff.

Die Gedanken, die Kant hier entwickelt, haben ihm manchen Tadel zugezogen. Es wird ihm vorgeworfen, er verfalle dem Mystizismus etc. Es wird sich fragen, ob der Mensch ohne ein gut Stück Mystik bei Fragen, die die höchsten Geheimnisse seines Innenlebens betreffen, wird durchkommen können, und es ist alles geleistet, was gefordert werden kann, wenn er sich bewusst bleibt, dass diese Aufstellungen nicht Sache theoretischer Gewissheit, sondern des Fürwahrhaltens und zwar mit subjektiv zureichenden Gründen sind. Und der historische Verlauf, auf den diese Blätter schon so oft hingewiesen haben, gibt diesen Aufstellungen ein derartiges Gewicht, dass das subjektive Fürwahrhalten ohne das mindeste sacrificium intellectus vor sich gehen kann. Wenn es wahr ist, dass die Geschichte kein Labyrinth von Dummheit, Narrheit und Bosheit ist, sondern sich eine Entwicklung nachweisen lässt, so wird in dieser vernünftigen Entwicklung die Genesis des Evangeliums den wichtigsten Faktor auszumachen berufen sein.

Kant erklärt es nun für die Aufgabe des Menschen, an dies persönlich gedachte Ideal zu glauben und es in unserem Leben nachzubilden [1]). Dies Ideal muss so gedacht werden, dass wir ihm gemäss zu leben im Stande sind [2]). Sobald man ihn als ein übermenschliches Wesen ansieht, wird der Mensch die Ausrede annehmen, dass er mit seinen schwachen Kräften einem Gott nicht zu folgen vermöge. Deshalb will Kant von ihm alles Uebernatürliche ausschliessen, damit wir ganz dieselben Bedingungen zu erfüllen haben, wie er. Bei ihm lernt der Mensch, dass niemand auf Erden ein verbrieftes Recht hat, glücklich zu sein, dass aber jedem die Möglichkeit gegeben ist, frei zu sein, wenn er nur frei sein will, dass also im Willen des Menschen seine Geschicke beschlossen sind.

Mit dieser im Willen vollzogenen Wiedergeburt ist aber der Mensch noch nicht vollkommen gut, und seiner fortschreitenden Entwicklung zum Guten stellen sich 3 Hindernisse entgegen [3]). a. Unsere That ist stets mangelhaft, wenn sie sich auch dem Ziel annähert, denn im Begriff des Fortschreitens liegt, dass das Ziel noch unerreicht ist. Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt darin, dass Gott als Herzenskündiger mit der allein wertvollen sittlichen Gesinnung, in welcher die etwa noch vorhandene empirische Unvollkommenheit prinzipiell überwunden ist, zufrieden ist. b. Aber aus eben diesem Trost erhebt sich die zweite

[1]) pag. 62, unten.
[2]) pag. 63, ff.
[3]) pag. 68, ff.

Schwierigkeit [1]), dass wir selbst der Unveränderlichkeit unserer Gesinnung nicht sicher sind. Die tröstende Hoffnung, der „Paraklet", hilft uns über diese Schwierigkeit hinweg, indem wir erfahren, dass im Vorwärtsschreiten sich die sittliche Kraft vermehrt, weshalb wir an die Möglichkeit dauernden Fortschrittes zu glauben berechtigt sind. c. Die letzte Schwierigkeit ist die begangene Schuld, deren Vergeltung durch die göttliche Gerechtigkeit gefordert wird [2]). Solang der Mensch ein Sünder ist, ist er für Strafe unzugänglich, weil ihm die dazu nötige Erkenntnis fehlt, denn um ein Uebel als verdiente Strafe zu erkennen, muss man schon wieder dem Sittengesetz zugewandt, also wiedergeboren sein [3]). Ungerecht aber wäre es, den Wiedergeborenen für etwas zu bestrafen, das er als ein ganz anderer Mensch gethan hat. Darum kann und muss die Strafe im Moment der Wiedergeburt einsetzen als Schuldgefühl, dem der Mensch sich willig unterwirft [4]). In der Sinnesänderung vollzieht also der Wiedergeborene ein Selbstopfer, indem er eine lange Reihe von Uebeln in der Gesinnung des Gottessohnes antritt, die eigentlich dem alten Menschen als Strafe gebührten. So duldet er nun in Selbstüberwindung und geduldigem Ertragen jeglichen Ungemachs für den alten stellvertretend [5]).

Aus diesen tiefsinnigen Gedanken gewinnen wir ein ganz neues Licht für unsere Untersuchung, das Problem des Uebels. Was objektiv im Kausalnexus verknüpft ist, kann nicht Uebel genannt werden. Wenn es also überhaupt vorhanden ist, kann es nur im Subjekt enthalten sein, wie schon oben nachgewiesen wurde. Dort fanden wir als Resultat: Das einzige Uebel ist ein böser Wille. Dieser Satz erfährt nunmehr hier seine Erweiterung und Vertiefung: Solange der Wille bös ist, weiss er sich selbst nicht als Uebel. In der Wiedergeburt aber kommt es ihm zum Bewustsein als selbst verschuldet und als zu überwindende Aufgabe. Für den Tugendhaften hat das Uebel seine Macht gänzlich eingebüsst. Und in diesem Bewusstsein unterwirft sich der in der Wiedergeburt Befindliche freudig dem Leiden, welches bei der Ueberwindung seines früheren bösen Charakters ihm nicht erspart werden kann.

---

[1]) pag. 69. ff.

[2]) pag. 74.

[3]) pag. 75. f.

[4]) pag. 76.

[5]) pag 77-

Wir haben hier also eine moralisch-religiös vertiefte Theodizee, und hier löst sich das Problem, an dem die besten Köpfe der Vergangenheit sich versucht haben. Das Uebel ist eine Aufgabe für den Menschen, das Sittliche gegen das Natürliche, seine Vernunftgesetze gegen die natürlichen Triebe durchzusetzen. Aehnlich war die schon von Lessing angedeutete Lösung, die Gewissheit, dass des Lebens Kämpfe die Möglichkeit der Sittlichkeit nicht verhindern, sondern als eine sittliche Charakterschulung begründen. Dem Reich des Guten zu dem der Mensch emporgehoben werden soll, steht entgegen das Reich des Fürsten dieser Welt, des bösen Willens, der den irdischen Gütern, statt dem Sittengesetz sich zuwendet, und dieser böse Wille macht auf jeden Menschen seine Herrschaftsansprüche geltend [1]). Aber Christus, unser Vorbild, bricht sie, indem er mit seinem radikal guten Willen Lust und Leid der Erde sterbend besiegt.

Nicht mit Feuer und Schwert, wie das Reich Mahommeds, sondern durch innerliche Erneuerung konnte das Reich des Guten sich in der menschlichen Gesellschaft ausbreiten, indem es von innen her die sozialen Laster des Neides, der Herrschsucht etc. in der Wurzel ausrottete [2]). Der politische Staat mit seinem Rechtszwang ist dazu nicht imstande, weil er nur das äusserliche Recht, nicht aber sittliche Gesinnungen erzwingen kann. Notwendig ist also eine Ergänzung durch den ethischen Staat, der auf die Umfassung der ganzen Menschheit angelegt ist [3]). In dem ethischen Staat oder der unsichtbaren Kirche herrschen ewig unwandelbare Gesetze, welche nicht von der Menschheit gegeben sein können, sondern von Gott, der von der Menscheit nichts als eine gute Gesinnung fordert.

Dass diese Auffassung von der Unwandelbarkeit des Sittengesetzes unhaltbar ist, wurde schon oben nachgewiesen. Aber fest zu halten ist auf religiösem Standpunkt, dass aus der historischen Entwicklung des sittlichen Bewustseins nicht ohne weiteres auf seine zufällige Existenz ohne göttliche Mitwirkung zu schliessen ist, denn wie schon bemerkt, ist eine fortschreitende Annäherung des sittlich-religiösen Bewusstseins der Menschheit zu immer grösserer Einheit anerkannt, und diese Entwicklung kann, ja soll z. B. auch nach der Grundidee in Kant's Kritik der Urteilskraft als gottgewollt aufgefasst werden.

[1]) Pag. 82 ff.

[2]) Pag. 96 ff.

[3]) Pag. 98—102.

Die Idee der unsichtbaren Kirche oder des ethischen Gemeinwesens fordert Einheit, die jeden Partikularismus ausschliesst. Rein moralische Triebfedern regieren ihre Glieder, weshalb die Kirche durchaus keinen politischen Zwang gegen ihre Glieder ausüben darf. Es wäre auch ein schlimmes Zeichen, wenn die Kirche nicht mit bloss moralischen Mitteln sich aufrecht erhalten könnte, und bei solcher Schwäche würde auch Staatshilfe nichts nützen, sondern den Ruin nur um so sicherer herbeiführen, indem der letzte Rest der Gesinnung durch Gewalt ausgetrieben werden müsste. Nicht theoretischen, sondern praktisch-moralischen Glauben hat die Kirche zu fordern, wenn sie der Idee der unsichtbaren Kirche entsprechen will. Auch die soziale Ungleichheit der Menschen muss in der wahren Kirche prinzipiell aufgehoben sein, alle Glieder sollen Brüder und die Kirche selbst einer Familie ähnlich sein.

In der That dürfte hierin der Grund der Schwäche der heutigen Kirche und des Christentums unserer Tage liegen, weil die Kirche ihr eigentliches Arbeitsgebiet vergessen und vernachlässigt und sich in Dinge gemischt hat, die nicht ihres Amtes sind, indem sie sich z. B. mit der theoretischen Philosophie herumstritt und die Geistesfreiheit zu unterdrücken suchte. Aber es wird damit der Kirche ein schlechter Dienst erwiesen, wenn man sie in politisches oder theoretisches Kampfgewühl hineinzerrt, denn dazu ist sie zu gut. Den Beweis ihres Existenzrechts wird sie dann erbringen, wenn sie die sittlich-religiöse Erziehung der Menschheit wieder voll und ganz und einzig und allein in die Hand nimmt. In der Kirche ist das Verlangen nach Staatshilfe, um die Widerstrebenden mit Gewalt zu zähmen, auch heute noch nicht verstummt. Kant dagegen hat evident gezeigt, dass der Staat mit seinen Zwangsmitteln zu solchen Aufgaben gar nicht herangezogen werden kann, weil ihm hier die Mittel zu helfen gänzlich fehlen. Zudem würde sich die Kirche selbst mediatisieren, wenn sie erklärte, mit ihren geistigen Mitteln nicht mehr haushalten zu können. Sobald sie wieder völlig auf den Beweis des Geistes und der Kraft, auf den Thaterweis ihrer Segenswirkungen, alles Gewicht legt, wird ihr auch die verdiente Anerkennung allenthalben wieder zuteil werden. Vielfältig hat sich auch die Kirche an der Geistesfreiheit versündigt durch übermässiges Wertlegen auf theoretische Formeln statt auf den Thaterweis der sittlich-religiösen Zugehörigkeit zum Christentum.

An diesen Fragen ist nicht nur der zünftige Theolog interessiert, sondern es sind Lebensfragen für die gesammte humanitäre Bildung.

In diesem Kampf wird entschieden, ob es künftig dem universell gebildeten Manne möglich sein wird, der Christenheit zuzugehören. Viele werden die Tragweite dieser Entscheidung mit Achselzucken verneinen, indem sie meinen, ohne Christentum mit blossem Humanismus auszukommen; aber auch der edelste Humanismus ist nicht imstande ohne Religion den Dämon in der Menschenbrust abzutöten. Und zudem ist das gar nicht Humanismus, den Edelsten der Erdgeborenen, den Menschen- und Gottessohn, von seinen Idealen auszuschliessen. Unsere moderne Bildung ist an diesen Fragen also nicht weniger interessirt als selbst die Theologie, weil beiden durch eine Niederlage auf diesem Gebiet der Lebenskeim abgetötet würde.

Ich kann nicht von dem Glauben lassen, den auch Kant geteilt hat, dass die Kirche berufen ist, ein Geistesband um die Menschheit zu schlingen, ein Band der Freiheit und der Beseligung, nicht der Sklaverei und des sacrificium intellectus; dass es Aufgabe der Kirche ist, wie einst Christus durch die Welt zu gehen, Mühselige erquickend, Trauernde tröstend, Hoffnungslosen neuen Mut ins Herz giessend. Das wird sie aber nur dann thun, wenn unsere moderne Bildung sich nicht grollend oder spottend von ihr wendet, sondern mithilft, die Bande zu schmelzen, mit denen so viele die Geister zu fesseln im Begriffe stehen.

Nur noch ein Punkt aus der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft von prinzipieller Bedeutung ist hier herauszuheben: Der ungenügende Religionsbegriff Kant's. Religion ist ihm „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Gewiss gehört auch diese zur Religion, aber sie ist nur eine Seite derselben und der Religionsbegriff muss tiefer gefasst werden im Sinne Schleiermacher's, welcher die Religion als Verhältnis zwischen Gott und Mensch erkannte. Aus dem ungenügenden Religionsbegriff Kant's lassen sich auch noch andere Mängel seiner Religionsphilosophie herleiten. Kant will die Moral nicht auf Religion, sondern die Religion auf die Moral stützen. Richtig ist, dass sich die Religion in der Moral zu bethätigen hat, aber die Religion ist die Mutter der Sittlichkeit. Den induktiven Beweis dafür zu geben, kann hier billig nicht gefordert werden; es muss hier einfach auf die Religionsphilosophie verwiesen werden. Hervorgehoben sei nur die Thatsache, dass sich historisch nirgends Sittlichkeit gezeigt hat ausser auf dem Grund der Religion. Wegen seiner beschränkten Ansicht muss sich die Religion bei Kant bedeutende Abstriche gefallen lassen, weil sie nicht vollständig im Kantischen Moralsystem aufgehen will [1]). Kant

[1]) cf. auch Spicker: Lessing's Weltanschauung, pg. 281.

ist in seinem Religionsbegriff so unhistorisch wie seine rationalistischen Vorgänger. Zum Beispiel hätte der betende Christus vor Kant bei seiner bekannten Ansicht vom Gebet keine Gnade gefunden. Kant hätte gerade eine so wichtige Aeusserungsweise wie das Gebet zu begreifen suchen müssen, statt es so scharf zu verurteilen.

Im Allgemeinen aber hat Kant die Religion und ihre Geheimnisse zu begreifen gesucht und damit dem hohnlächelnden Absprechen darüber in einer Zeit ein Ende gemacht, wo viele wähnten, von dem Lichte der Aufklärung seien die Aussagen der Religion überwunden und abgethan. Man fühlt sich bei Kant erinnert an die Lessing'schen Mahnungen in seinen Freimaurergesprächen von den Lichtern, die man nicht auslöschen soll, bevor man bessere habe, weil man sie sonst wieder könnte anzünden müssen, und noch mehr an Lessing's Warnung in der Erziehung des Menschengeschlechts, das Elementarbuch der Menschheit vorzeitig aus der Hand zu legen, in der Meinung schon alles zu wissen, denn es könnten Dinge darin sein, die man doch nicht ganz in der Tiefe erfasst habe. In Kant ist die Philosophie wieder zum Elementarbuch umgekehrt, und sie hat Neues darin gefunden, soviel, dass es vielleicht noch lange dauern wird, bis dieses Neue, besonders auch in der Religionsphilosophie, ganz gewürdigt und verarbeitet ist. Und dann wird vielleicht wieder ein neuer Kant kommen, der die Menscheit wieder hinführt zu ihrer Bibel. Die Bibel hat schon mehr als einmal die Erneuerung der Menschheit wieder bewirken helfen, und zu ihrem erfrischenden Quell wird die Menschheit auch wieder zurückkehren, wenn die Losung ad fontes wieder erschallt in einer neuen Renaissance.

§ 4 Die Teleologie Kant's.

Wir stehen vor dem Abschluss von Kant's Lehre in der Kritik der teleologischen Urteilskraft [1]), welche nicht etwa neues theoretisches oder praktisches Material neben dem der anderen Kritiken geben will, sondern das dort getrennt Gegebene rekapituliert und zur Ueberwindung des drohenden Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft den Zusammenhang derselben aufzeigt. Insofern ist sie keine blosse Wiederholung, sondern eine wichtige Vertiefung und Erweiterung der Kantischen Weltanschauung. Schon die praktische Vernunft fordert Unterordnung der Sinnenwelt unter die intelligible Welt der Freiheit [2]). Es muss also eine zwecksetzende erste Ursache angenommen werden.

[1]) Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, der erste Teil des Werkes, kommt für uns nicht in Betracht.

[2]) Krit. d. Urteilskraft bei Kehrbach, pag. 13 ff.

Indem wir in unserem „Urteil“ diese Verknüpfung als notwendig vollziehen, bezeigen wir uns selbst im Besitz der „Urteilskraft“, denn Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinon enthalten zu denken, die empirische Natur auf ein übersinnliches, zwecksetzendes Prinzip zurückzuführen.

Das organische Leben hatte Kant stets aus einer zweckthätigen Ursache abzuleiten gesucht und erklärt, es könne aus bloss mechanischer Kausalität nicht begriffen werden [1]). In diesem Prinzip findet Kant das, was Herder mit seinen „Ideen“ vergebens theoretisch zu begründen versucht hatte, die ideale Identität zwischen Natur und Freiheit, zwischen Moral und Kausalzusammenhang. Zu diesem Zweck soll bei Kant die teleologische Urteilskraft „die objektive reale Zweckmässigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft beurteilen“ [2]). Hier findet Kant die Brücke über jenen „garstigen Graben“, über welchen Lessing nie zu kommen vermochte, und der Jacobi'sche Dualismus: „Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ“ ist hier überwunden. Hier wird das Prinzip des von Kant stets mit besonderer Achtung behandelten teleologischen Gottesbeweises in seiner kritischen Geltungskraft wieder aufgenommen.

Nicht als ob Kant von hier aus den dogmatischen Theismus hätte wieder auf den Thron heben wollen, denn es bleibt bei seiner Kritik in der transscendentalen Dialektik, und von der Teleologie aus gibt es keinen theoretischen Weg zum Theismus. Aber die Teleologie erweitert sich zur Theologie, nicht als objektive Erkenntnis, sondern als subjektive Maxime für die Naturbeurteilung [3]).

Das System der Teleologie fordert einen Endzweck, den sittlichen Menschen, aber auch eine zwecksetzende Ursache, Gott. Wir müssen also die Zwecke durch eine oberste Ursache begründen. Die blossen physischen zweckthätigen Naturkräfte ergeben keine Einheit, sondern höchstens geistartige Naturkräfte [4]). Nur aus dem höchsten Endzweck, dem Menschen, lässt sich also das Wesen der Gottheit selbst bestimmen. Die Natur ist als zweckmässig für die moralische Freiheit eingerichtet zu denken. Wir haben also hier einen neuen moralischen Gottesbeweis,

---

[1]) z. B. in der Vorrede zur Naturgeschichte des Himmels und über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie, 1788.

[2]) Einleitung. Abschn. VIII, pag. 33.

[3]) Pag. 264 und 285 f.

[4]) Pag. 329—336.

auf welchen wir schon oben hingewiesen haben. Nicht der Gottesglaube ist Grund der Sittlichkeit, sondern aus der Sittlichkeit entsteht der Gottesglaube [1]). Soweit der sittliche Endzweck notwendig ist, in demselben Grad und aus demselben Grund ist auch die Existenz Gottes anzunehmen [2]). Dieser moralische Gottesbeweis hat nur subjektive Geltung [3]), aber mehr ist auch nicht zu verlangen, denn im Grunde ist alle Gewissheit nur subjektiv zureichend.

Also nicht die äusserliche Teleologie, die „Zuträglichkeit und Nutzbarkeit", welche Wolff zum äusserlichen Prinzip seiner Naturerklärung gemacht, Reimarus in ein System gebracht, und welche Herder so treffend verspottet hatte, will Kant seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft zu grunde legen [4]), sondern die innere Zweckmässigkeit, welche unentbehrlich ist zur Erklärung aller zweckmässigen Existenz. Für unsere Urteilskraft ist es nach Kant eine ideal begründete Annahme, dass die Welt der Freiheit unter dem Gesichtspunkte der Teleologie der Grund, die ideale Ursache der sinnlichen Welt ist, nur haben wir von dieser Freiheit, welche der Urgrund der Welt ist, keine objektive Kenntnis, noch können wir sie haben.

Die Urteilskraft führt nun zur Annahme des Praestabilismus. Aber nicht das Individuum selbst ist von Ewigkeit her, wie z. B. bei Leibniz die Monade, sondern die ursprüngliche Anlage zum Individuum ist nur keimartig vorhanden. Nicht das Individuum, sondern die Gattung ist präformiert. Wir haben also nicht individuelle, sondern generische Präformation [5]).

In der natürlichen Zweckverknüpfung dient jedes Wesen als Mittel für noch höhere Zwecke; nur der Mensch hat keinen höheren Zweck mehr über sich, dem er dienen müsste, ist also Endzweck der Natur [6]). Aber nicht die menschliche Glückseligkeit und Befriedigung seiner sinnlichen Triebe ist letzter Zweck, sonst hätte die Natur gründlich ihren Zweck verfehlt. Vielmehr ist der „natürliche" Mensch ein blosses Glied in der Kette der Naturzwecke. Auch für den Menschen selbst wäre eine Glückseligkeit kein würdiger Gegenstand seines Strebens [7]), son-

[1]) pag. 343, ff.
[2]) pag. 347.
[3]) pag. 377, ff.
[4]) pag. 245, ff.
[5]) pag. 313, ff.
[6]) pag. 315, ff.
[7]) pag. 321, ff.

dern nur als freies sittliches Wesen ist der Mensch Selbstzweck, indem er die Natur bearbeitet. Diese Zweckthätigkeit ist unsere Kultur und unsere ethische Bethätigung. Was Rousseau nur als Entartung zu begreifen vermochte, erkennt Kant als Beförderungsmittel für die menschliche Entwicklung [1]). In der Sittlichkeit liegt die Befreiung von der Kette der natürlichen Zweckthätigkeit und von den eigenen sinnlichen Trieben. Die Lauterkeit der Gesinnung gibt die höchste Freiheit; die That allein befreit, nicht der Genuss [2]). Dieser Naturzweck kann von der Natur selbst nicht bewirkt werden, denn in der Natur ist alles bedingt, abhängig. Was aber Endzweck sein soll, darf von nichts bedingt sein als von seiner eigenen Idee [3]). Nur der sittliche Mensch als Noumenon ist dieses Wesen, von dem man nicht mehr fragen kann, warum er existiere.

§ 5. **Resultate.**

Beim Abschluss der Darstellung der Kantischen Lehre vom Uebel wird man billig eine kurze, klare Antwort fordern, zu welcher Partei nun Kant zu stellen ist, zum Eudämonismus oder zum Pessimismus. Wir antworten: Zu keiner von beiden, weil er überhaupt nicht irdisches Wohlergehen oder Uebelbefinden als Massstab für das menschliche Dasein gelten lässt [4]). Zweck der Welt ist der sittliche Mensch mit seiner Kulturarbeit, oder wie es in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft heisst, das Reich Gottes. Wer ihm angehört, ist innerlich frei von Schmerz und Sorge, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht ja in seinem Geiste. Das, was man Uebel nennt, des Lebens Bitternisse, können nur dazu dienen, seine sittliche Thatkraft zu schulen und zu mehren. Die ontologisch-metaphysische Theodizee der Vergangenheit hat nicht zum Ziele geführt. Hier tritt an ihre Stelle die kritische, die moralische. Und neben Kant stellt sich als Ergänzung und induktive Bestätigung die von Lessing-Herder inaugurierte, auch von Kant in ihrem Wert erkannte und der Zukunft als Aufgabe hinterlassene historische Theodizee.

Der Dichter singt: „Der Uebel grösstes ist die Schuld“. Im Geiste Kant's setzen wir dafür: „Der Uebel einziges ist die Schuld“, denn an ihr allein ist der Mensch mit seinem Wesen beteiligt. Die Ergebnisse des kausalen Mechanismus aber fallen ausserhalb seines Wesens; mit ihnen hat sich der Mensch nach seiner irdischen Seite nach Möglichkeit

[1]) pag. 323, ff.

[2]) pag. 327—329.

[3]) pag. 328.

[4]) cf. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. V, pag. 56. 2. Aufl.

abzufinden. An seinem eigentlichen Wesen, seiner sittlichen Freiheit vermag nichts äusseres ihn zu affizieren. Nichts in der Welt vermag ihm sein einziges Eigentum zu rauben, seinen guten Willen, sein sittliches Bewusstsein, und damit hat er noch alles, sich selbst, sein intelligibles Ich, und nichts ist ihm verloren. Omnia mea mecum porto. So besteht die Kantische Theodizee in der Zuversicht, dass der gute Geist siegreich sein Werk thut. Der Gottesglaube muss sich damit bescheiden, dass die physische und moralische Welt nicht getrennt sind, sondern in ihrem letzten Grunde zusammenstimmen. Das Gegenteil wäre identisch mit der Proklamation der Unvernunft.

Zum Abschluss und Weiterbau.

Wir stehen am Schlusse unserer Abhandlung. Es sei gestattet in kurzen Worten die Resultate zusammenzustellen, auf die wir im Verlauf unserer Untersuchungen gekommen sind.

In der vorliegenden Arbeit dürfte evident zu tage getreten sein, dass und warum eine objektiv theoretische Theodizee unmöglich ist. Denn die vorkantischen dogmatischen Systeme scheinen mir jede denkbare Möglichkeit objektiv-theoretischer Theodizee ausgebildet und erschöpft zu haben. Mit der Widerlegung und Auflösung derselben durch Kant scheint die theoretische Theodizee auf immer gefallen zu sein. Der alte Dogmatismus hat seine Unfähigkeit zu einer theoretischen Lösung der selbstgestellten Aufgabe damit bewiesen, dass er immerfort ins Transscendente ausweichen musste. Wir haben diese Verschiebung des philosophischen Standpunkts ins Transscendente bis zum Ueberdruss verfolgen müssen.

Hiezu kommt noch beim vorkantischen Dogmatismus die ontologische deduktive Methode, welche rein begriffliche Ableitungen für einen gelungenen objektiven Beweis ansieht. Sie war es, die ihn hinderte Ernst zu machen mit dem zukunftsreichen philosophischen Begriff der Entwicklung und mit der Methode der Induktion, zu der sich schon bei

Leibniz Ansätze finden. Dieser Mangel verleiht seinem System die beobachtete Starrheit, in die die Thatsachen der Wirklichkeit sich nicht einfügen liessen.

Damit fällt die theoretische Methode der Theodizee, und die Wissenschaft muss neue Bahnen suchen, wenn sie überhaupt noch auf Lösung hoffen soll. Ohne diese Lösung aber müsste auf eine vernünftige Weltauffassung gänzlich verzichtet werden. Kant nun gibt uns das δός μοι ποῦ στῶ für die praktisch vernünftige Weltauffassung im Nachweis, dass die Vernunft nicht bloss subjektiv vereinzelt im Menschen wohnt, sondern als Weltprinzip das Universum beherrscht. Man könnte der Kantischen Lösung den Vorwurf machen, sie sei nicht besser als die Leibnizische, weil auch sie ins „Intelligible" hinübergreife. Aber Kant konnte und wollte keine theoretische Metaphysik des „Uebersinnlichen" geben, sondern er untersuchte nur in der objektiven Wirklichkeit die Thatsachen des Sittlichen und gelangte von hier aus zu den notwendigen Voraussetzungen im Intelligiblen. Er stellte diese Voraussetzungen nicht als theoretisch erwiesen hin, sondern als „praktische Postulate". Und hiergegen ist nach meiner Ansicht von der schärfsten Kritik nichts einzuwenden, denn ihre Leugnung wäre identisch mit moralischer Selbstpreisgabe. Hätte Kant seine Lösung thetisch hingestellt, so wäre sie neuer Dogmatismus. Kant zeigt nur das wirklich vorhandene Sittengesetz auf und entwickelt dessen Voraussetzungen, indem er zugleich als Instanz für die Richtigkeit seiner Lösung den Vorzug der einfachsten Hypothese geltend machen kann.

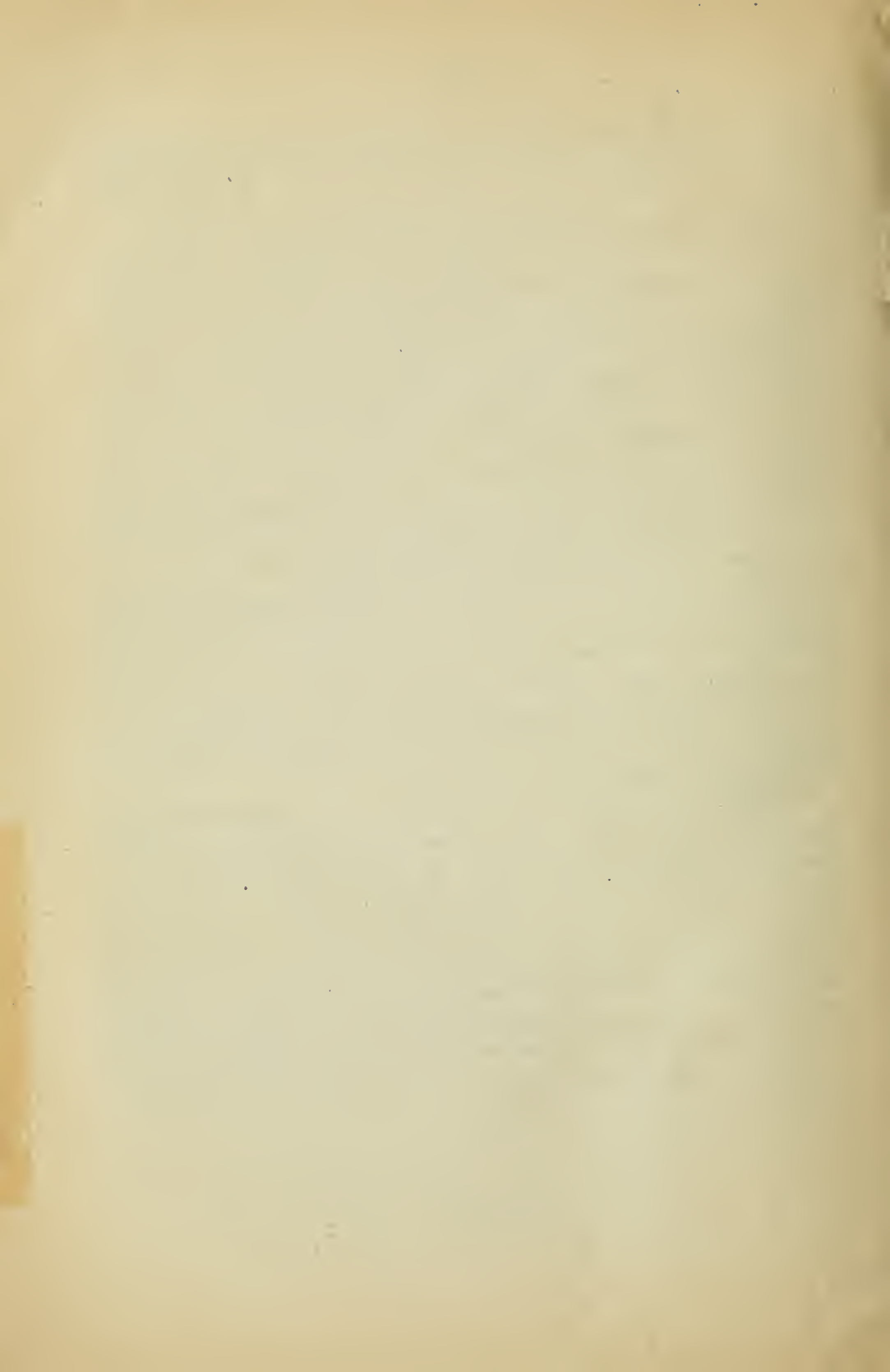
Die Theodizee der Zukunft verdankt den Kantischen Prinzipien noch einen weiteren wichtigen Dienst, auf den vorliegende Arbeit hingewiesen hat. Indem nämlich Kant mit der kausalen Weltansicht Ernst macht, liefert uns die Konsequenz seines Systems eine ganz neue, originale Ansicht vom physischen Uebel, wodurch die Arbeit der Theodizee zweifellos bedeutend vereinfacht und erleichtert wird. Der alte Dogmatismus nahm das Uebel als objektiv wirklich an, und er konnte und musste dies konsequenter Weise thun, denn er operierte ontologisch und für ihn galt das scholastische: universalia sunt realia. Beim Kantischen System hingegen fällt die Objektivität des physischen Uebels, wenn Kant dies auch nicht selbst ausgeführt hat. Da auch das sog. malum metaphysicum, wie oben nachgewiesen wurde, aus der Diskussion zu entfernen ist, so bleibt für die Theodizee der Zukunft nur die Erklärung des malum morale bestehen, und hierin hat die

Kantische Philosophie ebenfalls die Grundlinien mit ihren praktischen Postulaten gegeben, wonach die menschliche Freiheit als möglich und wirklich und damit die vom Leibnizianismus bedrohte menschliche Verantwortlichkeit von Neuem und bleibend festgestellt wurde.

Wichtig erscheint mir auch die in der vorliegenden Abhandlung versuchte Ergänzung und Verstärkung der Beweiskraft durch die Verknüpfung des Lessing-Herder'schen historisch-philosophischen Prinzips mit den Kantischen Postulaten, denn dadurch wird der Theodizee die aussichtsreiche Bahn der Induktion geöffnet. Die historische Induktion ist imstande, den objektiven Nachweis für das allgemeine und notwendige Vorhandensein der Kantischen Postulate zu erbringen. Die Geschichte der religösen und ethischen Entwicklung der Menschheit zeigt schon heute, obwohl sie noch in den ersten Anfängen ihrer Arbeit zu stehen scheint, einen Entwicklungsgang von den rohesten Anfängen aus bis hin zur idealsten Gottes- und Menschenliebe.

Und nicht bloss für das objektiv notwendige Vorhandensein der praktischen Vernunftpostulate gibt die Geschichte eine induktive Bestätigung, sondern in gewissem Sinn auch für die Wahrheit des Inhalts der Postulate selbst. In der Geschichte tritt recht eigentlich die Freiheit zutage als in ihrem spezifischen Felde. Auch Hindeutungen auf die Unsterblichkeit finden sich in der Geschichte. (cf. die Ausführungen dieser Abhandlung pag. 125 f.)

Allerdings sind dies blosse Fingerzeige, die für den Glauben noch einen weiten Raum lassen, und es erscheint als gut, dass die vollständigen induktiven Nachweise fehlen, weil sonst unsere Unterwerfung unter die Gesetze der praktischen Vernunft erzwungen und die Sittlichkeit, welche nur als „freie" Wert hat, unmöglich gemacht wäre. Der sittlich-religiöse Mensch ist glücklich und zufrieden, wenn auch die Erfahrungen der Menschengeschichte auf die Realität der Gegenstände seiner praktischen Vernunft Hindeutungen darbieten. Das Weltgeschehen ist kein Spiel des Zufalls, sondern die die Jahrtausende des Geisteslebens überblickende historische Forschung sieht dasselbe ausmünden in die Ewigkeit.



Kurze Darstellung des Lebenslaufs des Verfassers.

Otto Willareth wurde geboren den 7. Oktober 1867 als Sohn eines Volksschullehrers in Ihringen (Amt Breisach, Grossherzogtum Baden). Er absolvierte mit 18 $^3/_4$ Jahren das Gymnasium zu Freiburg i. B. Besonderen Einfluss übten hier auf seine geistige Entwicklung zwei Professoren — welche der Anstalt heute nicht mehr angehören — die den Schülern Materialismus einzupflanzen suchten, wodurch bei ihm und mehreren Altersgenossen ziemliche geistige Verwirrung entstand. Für den Verfasser wurde in jener Zeit epochemachend das wiederholte Studium von Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. In den Jahren 1886—1890 besuchte derselbe die Universität Heidelberg, woselbst er sich der Theologie und nebenher der Philosophie widmete. Wichtig wurde für den neunzehnjährigen Suchenden eine bedeutende Predigt des Professors Bassermann in Heidelberg über den Kampf Jacobs mit dem Herrn (1 Moses 32, 22—32). Es wurde dort gezeigt, wie der Mensch in der verschiedensten Weise während seines Lebens zu ringen hat, so lange, bis er erkennt, dass er wider seinen Gott kämpft; sobald er seines Gottes inne geworden ist, ist der Kampf zu Ende und seine Seele genesen. Die Kollegien Kuno Fischer's zogen den Jüngling ganz besonders an und gaben ihm die Ueberzeugung, dass ehrliches Suchen nach Wahrheit keine Sünde sein kann. Der kleine Aufsatz von Kuno Fischer über die menschliche Freiheit gab dem zum Determinismus neigenden Verfasser damals einen neuen Anstoss in anderer Richtung. Anfang 1890 wurde derselbe mit der grandiosen Ethik des Theologen Richard Rothe bekannt, in deren geistigem Bann er längere Zeit verblieb, bis ihn öfter wiederholtes Studium Kant's über die Rothe'sche Speculation nach und nach hinausführte.

Seit Ende 1890 befindet sich der Verfasser im Dienst der evangelisch-protestantischen Landeskirche des Grossherzogtums Baden und erhielt 1892 die evangelische Pfarrei Unter-Eubigheim, in der Nähe von Würzburg, definitiv übertragen.

Am 22. Dezember 1897 unterzog er sich dem Doktorexamen.

